وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد خيضر – بسكرة –

كلية الآداب واللغات

قسم الآداب واللغة العربية

التأويل اللغوي في بيئة المفسرين

– الكشاف للزمخشري أنموذجا–

رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في الآداب واللغة العربية

تخصص: علوم اللسان العربي

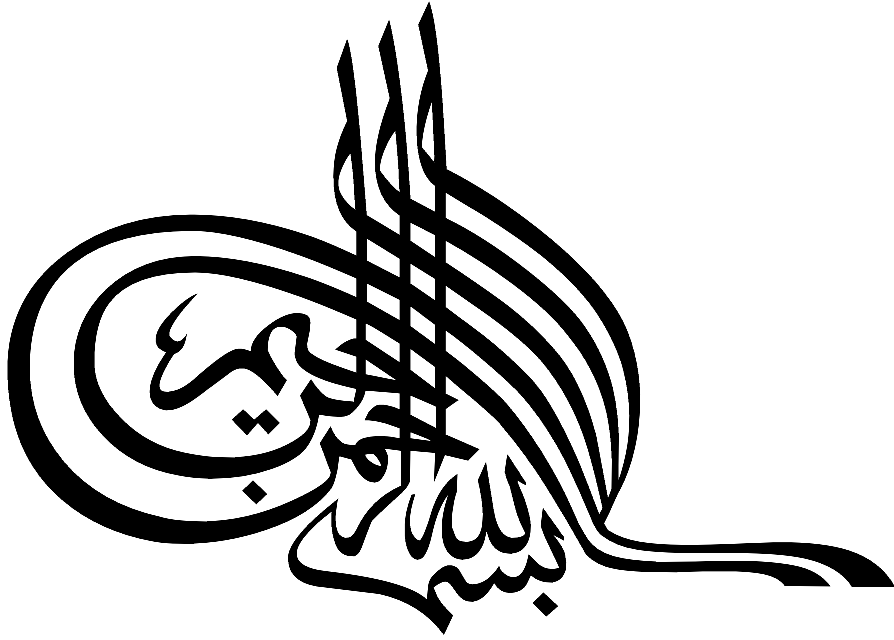
إعداد الطالبة: سمــاح رواق

إشراف الأستاذ الدكتور: محمـــد خـــان

الاسم واللقب	الرتبة العلمية	الجامعة	الصفة
عمـــار شلـواي	أستـاذ	بسكـرة	رئيسا
محمـد خـــان	أستـاذ	بسكـرة	مشرفا ومقررا
أحمـد مـداس	أستاذ محاضر"أ"	بسكـرة	عضوا مناقشا
بـوبكر حسينـي	أستـاذ	ورقلـة	عضوا مناقشا
أحمد شايب عرباوي	أستاذ محاضر"أ"	الـوادي	عضوا مناقشا
ابتســام بن خـراف	أستاذة محاضرة"أ"	باتنـة	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 1437 هـ – 1438 هـ

2016 م – 2017 م



مقدمة

من بدائه المعقول أن تكون المعاني بنية المتكلم، وأن المتلقي يصنع منها دلالات عديدة تتفق حينا وتختلف أخرى. وما الاختلاف في تحليل النصوص وفهمها إلا ثراء لها، ذلك أن خلود النص لا يكون إلا بتعدد الرؤى على مختلف العصور.

وقد كان النص القرآني موحدا في أفهام جمهور المتلقين في عصر نزوله، إذ كان مفسره الأول الرسول الأعظم- صلى الله عليه وسلم- وهو مؤيد بالوحي الإلهي. ولكن المتلقين تطورت حياتهم، فتغيرت رؤاهم، وتعددت مصالحهم، ومن ثَمّ اختلفت مذاهب تأويلهم لبعض آياته يقول تعالى: ﴿ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ ﴾ (آل عمران/7).

والزمخشري يعد بحق أحد علماء التفسير والتأويل الذين حاولوا التفرد في فهم آي الذكر الحكيم، وقاده علمه الغزير إلى أمواج التأويل المتلاطمة، فرست به على مرافئ المعتزلة – تلك البيئة العلمية التي آمنت بالعقل وقدرته التي لا حدود لها في نظرهم.

يعتبر تفسير الكشاف من أهم المصادر التي طبقت نظرية النظم في علم المعاني للجرجاني فقد جاء حافلا بالبحث في دلالات المعاني الثانية من الناحية المعجمية والصرفية والتركيبية وملاءمتها لمواضعها في السياق العام، وتأثيرها على الدلالة العامة التي تنحني بإجلال لمنهج الزمخشري في التأويل.

ومن هنا آثرت أن يكون موضوع رسالتي للدكتوراه: " التأويل اللغوي في بيئة المفسرين – الكشاف للزمخشري نموذجا-". وكان من أسباب اختياري لهذا الموضوع إعجابي الشديد بتفسير الكشاف، وما جاء فيه من مسائل لغوية وقضايا فكرية جديرة بالدراسة، وما تفرد به الزمخشري في علم العربية وهو النحوي والمعجمي والبلاغي والمفسر.

لقد تحدث الزمخشري في كشافه عن بنية الألفاظ وأنواعها، فوقف كثيرا عند المفردات القرآنية، يتأمل وقع كلماتها وملاءمتها للسياق، والنظر في مفردات النص، من أوجب ما يجب على الدارس أن يُعنى به، لأنها مفتاح كل فهم دقيق.

مستعينا بحسه الرفيع وقدرته الفذة في استقصاء المعاني وتوليد الدلالات. فطال وقوفه عند المفردات مبينا علاقة اللفظ بمعناه، واصفا هيئته المفردة، ومعناها المستفاد من الصيغة محيطا بكل أجزاء الكلام، مما استدعاه للبحث المستفيض عن معاني الحروف، ودورها في النظام اللغوي.

كما جهد نفسه في البحث في أسرار التراكيب فتحدث عن بعض المسائل، كالحذف والذكر، والتقديم والتأخير، والفصل والوصل، وما يعتريها من تغيير بسبب الأحوال التي تطرأ عليها وما خرج منها إلى دلالات أخرى يحددها السياق، وفق منهجه في التأويل، فقد استغل الزمخشري ما توصل إليه الجرجاني من قواعد وتقسيمات، وطبقها على آي النظم المعجز، وتوسع في تحليلها وتوجيهها بالشرح والتصوير.

وتناول الزمخشري قضايا بلاغية في باب البيان كالمجاز، والتشبيه والاستعارة والكناية وأشار في كشافه إلى أن علم البيان هو العلم الذي يعين على تأويل المشتبهات من كلام الله ويبين ما جاءء منه على التمثيل والتخييل، ويوضح المراد من هذه الصور وأن الجهل بهذا العلم يؤدي إلى الزلل في العقيدة والقول بالتشبيه.

ومن هنا تتحكم ثنائية الحقيقة والمجاز بعناق الدلالة القرآنية، وقد أبان الزمخشري عن كفاءة كبيرة في هذا المجال، فاتخذ المجاز سلاحا لتدعيم آرائه ومواقفه، محاولا تطويع النص القرآني لخدمة عقيدته الاعتزالية.

تعرض جار الله لآيات عدة يخالف فيها مقتضى الظاهر، متكئا على الأساليب البيانية لاستبعاد الشبهات عن الخالق- عز وجل-.

كما تعرض الزمخشري لكثير من الآيات القرآنية الكريمة فأسند بعضها إلى قرائها واجتهد في توجيهها وبين صوابها في اللغة العربية، فوافق غيره. كما خالفهم في بعض منها.

ولصاحب الكشاف روافد علمية استمد منها كثيرا من المفاهيم والتصورات، وحاول أن يؤسس لها، معتمدا على النص القرآني من أجل أن يكتسب مشروعية التمذهب، ومن ذلك مثلا قوله تعالى: ﴿ وَمَا هُم بِخَـٰرِجِينَ مِنَ ٱلنَّارِ ﴾ (البقرة/167).

إذ الأصل أن تكون الجملة فعلية لتجانس ما قبلها، كأن يقال:(وما يخرجون من النار) وعدل عنها إلى الجملة الاسمية للدلالة على الثبوت، وإفادة الاختصاص بتقديم المسند إليه (الضمير) ولكن الزمخشري يتأولها، ويرى أن ليس هناك اختصاص في هذا التقديم، وصرح بأن هذا التقديم لا يدل على الاختصاص، لأن هذا التوجيه يخدم أهل المعتزلة، الذين يرون أنه يخلد في النار الكافر وكذلك المسلم العاصي. بخلاف أهل السنة الذين يرون أن لا يخلد في النار إلا الكافر.

وغايتنا من وراء هذا البحث إبراز قيمة الزمخشري ومكانته بين العلماء، وبخاصة علماء التأويل، ومدى غلبة النزعة الاعتزالية على منهجه، وهل حالفه التوفيق في ذلك، من خلال مؤلفه المتفرد: (**تفسير الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**).

والذي يعد مصدرا من مصادر التراث اللغوي، إذ يحوي بين دفتيه علوما بلاغية، ونحوية ومعجمية، وفقهية، تعين الباحث في دراسة النص القرآني.

يتكون البحث من خمسة فصول تتصدرها مقدمة وتمهيد وتنتهي بخاتمة.

- التمهيد: يكون بعنوان: **الزمخشري وأصول الاعتزال**؛ نتحدث فيه عن حياة الزمخشري، وعن البيئة الفكرية في القرن السادس الهجري- عصر الزمخشري- محاولة تحديد الأصول والمبادئ لمذهب المعتزلة.

- الفصل الأول: والموسوم بـ: **الألفاظ والسياق القرآني**؛ يتضمن هذا الفصل الحديث عن المفرد والجمع والتذكير والتأنيث وعلاقة الصيغة الصرفية بالمعنى.

- الفصل الثاني: وعنوانه: **حروف المعاني ومواضعها**؛ نفصل الكلام عن الحروف والأدوات، مثل حروف العطف وحروف الجر وحروف النفي وغيرها

- الفصل الثالث: فموضوعه: **تشكيل التراكيب وخصائصها**؛ يتناول هذا الفصل الحديث عن الحذف والذكر والتقديم والتأخير والفصل والوصل.

- الفصل الرابع: وعنوانه: **تنوع الصور البيانية وتأثيراتها**؛ يتضمن هذا الفصل الحديث عن قضايا البيان مثل المجاز والتمثيل والتشبيه والكناية.

- الفصل الخامس: ونفرد فيه موضوع: **التوجيه اللغوي للقراءات القرآنية**؛ ونتعرض فيه لمفهوم علم القراءات و توجيهها اللغوي، وتتبع مختلف الآراء فيها، سواء بالموافقة أو المخالفة.

اعتمدنا في بحثنا هذا على المنهج الوصفي التحليلي في عرض الآراء وأوجه التأويل والمنهج التاريخي لتتبع الآراء وتأصيلها وردها إلى منابعها الفكرية.

لقد واجهتنا عدة صعوبات، منها صعوبة الحصول على المصادر، وصعوبة التمكن من فكر المعتزلة وذلك بسبب تمحلهم في التأويلات المختلفة لتوافق مذهبهم، أو للذود عنه، ما حدا بنا أن نخصص له وقتا للدراسة والمتابعة.

ولنا في كتب التراث مكتبة زاخرة اعتمدنا على الأمهات منها، كما لم نُغفل ما استجدَّ في الدراسات الحديثة، ونذكُرُ منها على سبيل المثال:"معاني القرآن" للأخفش، و"تأويل مختلف الحديث" لابن قتيبة، و"مقالات الإسلاميين" للأشعري، و"تفسير الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وُجوه التأويل" للزمخشري، و"الملل والنحل" للشهرستاني، و"الجامع لأحكام القرآن" للقرطبي، و"البحر المحيط" لأبي حيان، و"البرهان في علوم القرآن" للزركشي و"المتشابه اللفظي من آي التنزيل في كتاب ملاك التأويل" لفاضل صالح السمرائي و"البيان في روائع القرآن" لتمام حسان، و"فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني" لمحمد بن أحمد جهلان، و"تعدد الأوجه في التحليل النحوي" لمحمود حسن الجاسم.

وفي الختام أتقدم بجزيل الشكر والتقدير إلى كل من درسني وساعدني ووجهني، وبخاصة أستاذي المشرف الأستاذ الدكتور محمد خان، الذي أجزي له شكرا خالصا لتصويبه وتقويمه أخطاء هذا البحث حتى خرج على هذه الصورة، فلم يدّخر جُهْدا في توجيهي.

جزاه الله عني خير الجزاء وأدامه ذخرا للعلم والعلماء

الفصل التمهيدي

الزمخشري وأصول الاعتزال

أولا: حياة الزمخشري

أ–اسمه ومولده:

هو أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن أحمد الزمخشري الخوارزمي، وُلد بزمخشر إحدى قرى خوارزم يوم الأربعاء السابع والعشرين من رجب سنة 467هـ. [1]

ب– نشأته:

كان إماما في التفسير والنحو واللّغة والأدب، واسع العِلم، كثيرَ الفضل، غايةً في الذكاء وجودَةِ القريحة، مُتفننا في كل علم. مُعتزليا في مذهبه مُجاهرا به، حنفيا[2]. حتى نُقِل عنه أنّه كان إذا قصد صاحبا له، واستأذن عليه في الدخول، يقول لمن يأخذُ له الإذْن، قُل له أبو القاسم المعتزلي بالباب.[3]

وقد سافر إلى مكة وجاور بها زمانا، فلُقِب "بجار الله" لمجاورته بيت الله، وسمعت من بعض المشايخ أنّ إحدى رجليه كانت ساقطة، وأنّه كان يمشي في جاون خشب.[4]

قَدِم بغداد ولقِي كبار العلماء، وأخذ عنهم، فسمع من أبي سعد الشقاني، وشيخ الإسلام أبي منصور نصر الحارثي، وأخذ الأدب عن أبي الحسن علي بن المظفّر النيسابوري، وأبي مُضَرَ محمود بن جرير الضبيّ الأصبهاني. [5]

ودخل خراسان عدة مرات وما دخل بلدا إلاّ واجتمعوا عليه وتتلمذوا له، فكان إمام الأدب، ونسَابة العرب، تُضرب إليه أكابد الإبل، وحدث وأجاز للسلفي وزينب الشعرية.[6]

---

[1] ينظر، الزمخشري (أبي القاسم جار الله محمود بن عمر بن محمد، ت538هـ)، أساس البلاغة، تح: عبد الرحيم محمود، دار المعرفة، د ط، بيروت، لبنان، د ت، المقدمة ص (م) .

[2] المرجع نفسه. و الحافظ شمس الدين محمد بن علي الداودي (ت945هـ)، طبقات المفسرين، دار الكتب العلمية، ط1 بيروت، لبنان، 1983، 314/2.

[3] أبي بكر بن خلكان (أبو العباس شمس الدين، ت681هـ)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1977، 170/5.

[4] المرجع نفسه، 168/5.

[5] الزمخشري، أساس البلاغة، المقدمة ص (م).

[6] الحافظ شمس الدين الداودي، طبقات المفسرين، 314/2 .

فكان إمام عصره من غير مدافع، تشدُّ إليه الرّحال في فنونه، فعظُم صِيته، حتى لُقِّب بفخْر خوارزم[7]. فقد ألّف في النحو، واللغة، والأمثال، وغريب الحديث، والتفسير، والعروض الفقه.. ونحو ذلك، وله ديوان شعر.

ج- وفاته:

توفي ليلة عرفة سنة 538 هـ بجرجانية بخوارزم، بعد عودته من مكة، وإقامته بخوارزم.[8]

د- مؤلفاته:

صنّف الزمخشري التصانيف البديعة منها: [9]

- الكشاف في تفسير القرآن الكريم
- المحاجاة بالمسائل النحوية
- المفرد والمركب في العربية
- الفائق في تفسير الحديث
- أساس البلاغة في اللغة.
- ربيع الأبرار وفُصوص الأخبار
- متشابه أسامي الرُواة
- النصائح الكبار والنصائح الصغار
- ضالة الناشد والرائض في علم الفرائض
- المفصل في النحو
- المفرد والمؤلف في النحو
- رؤوس المسائل في الفقه
- شرح أبيات كتاب سيبويه

---

[7] أبي بكر بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، 168/5.

[8] المرجع نفسه، 173/5.

[9] المرجع نفسه، 168/5.

- المستقصى في أمثال العرب
- المنهاج في الأصول
- مقدمة الآداب
- ديوان الرسائل

ثانيا: أصول الاعتزال

كثرت الأقوال في بدء ظهور المعتزلة، ويبدو أنّ المدلول اللفظي للكلمة وتطورها شارك في ذلك. فالنَوْبختي (ت310هـ) يقول: « هؤلاء اعتزلوا عن عليّ عليه السَلام وامتنعوا عن محاربته والمحاربة معه بعد دخولهم في بيعته والرضا به، فسمُّوا المعتزلة، وصاروا أسلاف المعتزلة إلى آخر الأبد، وقالوا: لا يحل قتال عليّ ولا القتال معه»[10].

ويذهب الدِّينَوري (ت282هـ) إلى أن اسْم[11] المعتزلة أطلق على شيعة عليّ، كما لحق الاسم أحيانا بمن اشترك في الحرب مع عائشة مثل عبد الله بن الزبير.[12]

أما أبو الحسن الملطي(ت377هـ) فيقول: « عندما بايع الحسن بن عليّ مُعاويةَ وسلم إليه الأمر اعتزلوا الحسن ومُعاوية وجميع الناس، وذلك أنهم كانوا من أصحاب علي ولزموا منازلهم ومساجدهم، وقالوا نشتغل بالعلم والعبادة فسُمّوا بذلك معتزلة»[13].

ويرجع البغدادي(ت429هـ) بدء ظهور المعتزلة إلى اعتزال واصل بن عطاء وعمرُو بن عبيد قول الأمّة، وقولهما بالمنزلة بين المنزلتين يقول:« حدث في أيام حسن البصري (21هـ-110هـ) خلاف واصل بن عطاء الغزال (80هـ-131هـ) في القدر وفي المنزلة بين المنزلتين، وانظم إليه عمرُو بن عبيد فطردهُما الحسن من مجلسه فاعتزلا إلى سارية من سواري

---

[10] أبو محمد الحسن بن موسى، فرق الشيعة، مطبعة الدولة، د ط، إسطنبول، د ت، ص05.

[11] أبو حنيفة أحمد بن داود، الأخبار الطوال،تصحيح: فلاديمير جرجاس، مطبعة بريل، ط1، ليدن هولندا، 1888 ص167.

[12] المرجع نفسه، ص150.

[13] أبو الحسن محمد بن أحمد بن عبد الرحمان، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تح: محمد زينهم محمد عزب، مكتبة مدبولي، ط1، القاهرة، 1993، ص30.

مسجد البصرة فسمّوا المعتزلة لاعتزالهم قول الأمة في دعواها أنّ الفاسق من أُمّة الإسلام لا مؤمن ولا كافر»[14].

وذكر الشهرستاني(ت548هـ) أن اسم المعتزلة جاء لما اختلف واصل بن عطاء مع الحسن البصري في مسألة مرتكب الكبيرة، وقال إنه في منزلة بين المنزلتين لا مؤمن ولا كافر، ثم قام واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن، فقال الحسن اعتزل هنا واصل فسميّ هو وأصحابه معتزلة ثم تابعه على ذلك عمرو بن عبيد.[15]

وأيّا ما كان مصدر التسمية فإن المعتزلة قد عُرفت بهذا الاسم، يقول القاضي عبد الجبَّار « كل ما ورد في القرآن من لفظ الاعتزال، فإن المراد منه الاعتزال عن الباطل فعلم أن اسم الاعتزال مدح»[16]. غير أنّهم يعودون بمذهبهم إلى ما قبل ذلك يقول ابن المرتضى «وسند المعتزلة لمذهبهم أوضح من الفلق إذ يتصل إلى واصل وعمرو اتصالا، وهما أخذا عن محمد بن علي بن أبي طالب، وابنه أبي هاشم عبد الله بن محمد ومحمد هو الذي ربى واصلا وعلمه حتى تخرج واستحكم، ومحمد أخذ عن أبيه علي بن أبي طالب عليهم السلام عن رسول الله»[17].

وفرقة المعتزلة تجمعها خمسة أصول أشار إليها الخياط بقوله:« وليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة؛ التوحيد والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين والأمرُ بالمعروف والنهي عن المنكر، فإذا كملت فيه هذه الخصال فهو معتزلي»[18].

وقد أقبل المعتزلة يفسرون القرآن الكريم في ضوء هذه الأصول معتمدين في ذلك على العقل لنشر الدعوة الإسلامية وخاصة المتكلمين منهم، والذين كانوا يبحثون في الإسلام

---

[14] عبد القاهر، الفرق بين الفرق، تح: محمد عثمان الخشت، مكتبة ابن سينا، د ط، القاهرة، 1988، ص35.

[15] أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد (ت 548هـ)، الملل والنحل، تح: محمد سيد الكيلاني، دار المعرفة ط2، بيروت، 1975، 48/1.

[16] فخر الدين الرازي (أبو عبد الله محمد بن عمر ت606هـ)، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تح: علي سامي النشار دار الكتب العلمية، د ط، بيروت، د ت، ص39.

[17] (أحمد بن يحي)، طبقات المعتزلة، تح: سوسنة ديفشلد، فلزر، سلسلة النشرات الإسلامية 21، جمعية المستشرقين الألمانية الناشر فرانز شتاينر فيسبادن، المطبعة الكاثوليكية، د ط، بيروت، لبنان، 1380هـ، 1961، ص5.

[18] أبو الحسن عبد الرحيم، الانتصار والرد على ابن الراوندي، ص 126-127.

ويعلّلون آراءه وتعاليمه من طريق العقل؛ على حين أنّ المحدثين والمفسرين وأمثالهم كانوا يخدمون الإسلام من طريق النقل، فاضطر المتكلمون تمشيا مع العقل أن يتسلحوا بكل ما يعينهم في سبيلهم، فاستعانوا بالمنطق اليوناني يصوغونَ في قوالبه قضاياهم، وعرفوا آداب الجدل والمناظرة ثم نظروا في كتب الدّيانات الأخرى وتبحّروا فيها، ووصف رجل واصل بن عطاء فقال:« ليس أحد أعلم بكلام غالية الشيعة ومارقة الخوارج وكلام الزّنادقة والدّهرية والمرجئة وسائر المخالفين والرد عليهم منه»[19].

إذا كان الفكر الاعتزالي في بواكيره الأولى قد نشأ استجابة لظروف اجتماعية وسياسية اصطبغت بالصبغة الدينية، فإنه في تطوره وحركته التاريخية قد اصطدم بثقافات دينية أخرى لا تسلم بداهة بما جاء به القرآن من أدلة على العدل والتوحيد وغيرهما من القضايا التي جاهد المعتزلة في سبيل تأصيلها، وإذا كانت أقوال واصل في التوحيد لم تكن ناضجة كما قال الشهرستاني، فإن الجدل مع الفرق الأخرى وأهل الديانات المخالفة بما تصْطبِغ به من فلسفات مختلفة كان كفيلا بإنضاجها.[20]

ولقد كان على المعتزلة أن ينظموا وسائلهم الاستدلالية لمواجهة هذه التيارات والرد عليها بشكل مقنع، غير أنّ البحث في الأدلة العقلية والإعلاء من شأن العقل عند المعتزلة لم يكن أثرا من آثار الفكر الأجنبي فحسب. ذلك أن القول بقدرة الإنسان على الفعل والاختيار ومسؤوليته عن هذا الفعل يتضمن بالضرورة اعترافا بوجود قوة مميزة لدى الإنسان تدفعه للاختيار بين المِمْكِنات المختلفة، ومن ثم تحدد مسؤوليته عن اختياره، والقرآن نفسه قد أعلى من شأن العقل وجعله مناط المسؤولية الإنسانية، وذمّ أولئك الذين لا يعقلون ولا يفقهون ولقد احتفت الأوساط الدينية الإسلامية منذ أواخر القرن الأول الهجري وأوائل القرن الثاني الهجري بحديث يُعلي من شأن العقل عند الإنسان ويجعله أول المخلوقات وأكرمها على الله. ومما يُروى أنّ أول ما خلق الله العقل

---

[19] ابن المرتضى(أحمد بن يحي)، المنية والأمل في شرح الملل والنحل، تصحيح: توما أرنلد، دار المعارف الطلبية د ط، حيدر آباد الدكن، الهند، 1898، ص18.

[20] نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، المركز الثقافي العربي، ط5، الدار البيضاء، 2003، ص45، 46.

فقال له: أقبل فأقبلَ، ثم قال له: أدبر فأدبَرَ، ثم قال الله عزّ وجلّ: وعزّتي وجلالي ما خلقت خلقا أكرم عليَّ منك بكَ آخذُ وبكَ أعطي، وبك أُثيب وبك أُعاقب.[21]

ويصرفُ النّظر عن المعاني التي يحملها هذا الحديث بعد ذلك، فإنّ الذي يهمّنا من هذا الاستشهاد به هو بيان مدى احتفاء كافة الفرق والاتجاهات الإسلامية بالعقل، وإن اختلفت في تحديد مدى نشاطه ومبادئه.[22]

فالمبادئ الفكرية للمعتزلة- بعد تطورها ونضجها- يمكن تلخيصها في مبدأين رئيسين هما:« أنّ الله واحد...وأنّه العدل في قضائه الرحيم بخلقه»[23]. وقد أطلق عليهما مبدأي (التوحيد والعدل)، وباقي أفكار المعتزلة أو مبادئها الخمسة يمكن أن ترتد — في التحليل النهائي- إلى هذين المبدأين. فمبدأ (الوعد والوعيد) داخل في العدل لأنه كلام في أنّه تعالى إذا وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب، فلا بدّ من أن يفعل ولا يخلف في وعده ولا في وعيده، ومن العدل أن لا يخلف وكذلك(المنزلة بين المنزلتين) داخل في باب العدل.[24]

وكذا الكلام في (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) ومعنى ذلك أنّ مبدأ(العدل) يتضمن كل مبادئ المعتزلة – عدا مبدأ التوحيد- ومنها القول بالمنزلة بين المنزلتين، وهو القول الذي تجمع المصادر على أنّ واصل بن عطاء خالف به أستاذه الحسن البصري وانفصل بسببه عن حلقته مكونا حلقة جديدة كانت اللَّبنة الأولى في بناء المذهب الاعتزالي.[25]

هذا المذهب الذي يقوم على أصول خمسة عامة كما أسلفنا، فمن اعتقد بها جميعا كان معتزليا، ومن أنقص منها أو زاد عليها ولو أصلا واحدا لم يستحق اسم الاعتزال، وتلك الأصول

---

[21] ينظر، نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص 45، 46.

[22] ينظر، المرجع نفسه، ص 45،46.

[23] المرجع نفسه، ص11.

[24] المرجع نفسه، ص11.

[25] المرجع نفسه، ص11، 12.

مرتبة حسب أهميتها هي: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.[26]

1 / التوحيـد:

أشغل المعتزلةُ أنفسهم بالدفاع عن وحدانية الله سبحانه وتعالى. ولذلك جاءت ردودهم على أهل الشرك الذين يثبتون مع الله إلها أو آلهة أخرى كالمجوسية بفرقها المتعددة والدّهرية ويظهر أنّ المعتزلة كانوا واعين على ما يقومون به في هذا السبيل متحمّسين له فخورين به. ولهذا قال الخياط:« إنّ المعتزلة هم وحدهم المعنيون بالتوحيد وإنّ الكلام في التوحيد كلّه لهم دون سواهم»[27]. وقال في معرض الفخر:« وهل يعرف أحد صحّح التوحيد وثبت القديم جلّ ذكره واحدا في الحقيقة واحتجّ لذلك بالحجج الواضحة وألّف فيه الكتب وردّ على أصناف الملحدين سواهم»[28]. هذا على حين كان غيرهم من الناس منشغلين بالدّنيا ينغمسون في لذّاتها ويجمعون حطامها.[29] ويروونَ عن النّظام أنه حين حضرته الوفاة قال:« اللّهم إن كنت تعلم أنّي لمْ أقصّر في نصرة توحيدك ولم أعتقد مذهبا من المذاهب اللّطيفة إلاّ لأشُدّ به التوحيد فما كان منها يخالف التوحيد فأنا منه بريءٌ، اللّهم فإن كنت تعلم أنّي كما وصفت فاغفر لي ذنوبي وسهّل عليّ سكرة الموت»[30].

---

[26] ينظر، الخياط، الانتصار والرد على ابن الراوندي، ص126. و الأشعري (أبو الحسن علي بن إسماعيل ت 330هـ) مقالات الإسلاميين، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، د ط، بيروت، 1990 1/278. والمسعودي (أبو الحسن علي بن الحسن بن علي 346هـ)، مروج الذهب ومعادن الجوهر، المكتبة العصرية، ط1، بيروت، 2005 /3 184، 185.

[27] الخياط، الانتصار والرد على ابن الراوندي، ص13، 14.

[28] المرجع نفسه، ص17.

[29] المرجع نفسه، ص41.

[30] المرجع نفسه، ص41.

ولما كان المعتزلة يعتقدون بوحدانية الله عزّ وجل ويرون أنه « واحدٌ ليس كمثله شيءٌ»[31] وأنه تعالى قديم وما دونه محدث، وأن القدم أخص وصف لذاته الكريمة [32]. فإنّهم انبروا يحاربون كل مذهب، ويفندون كلّ قول يرون بعقولهم أنّه يتعارض مع مبدأ الوحدانية فيجعل للّه شريكاً في الأزلية، ويشبّه الله بخلقه أو يشبه خلقه به وبعبارة أخرى، إنّهم نفوا عن الله تعالى جميع صفات المحدثات.

ومن ثمّ بسطوا الرّأي في التوحيد والتنزيه فقالوا:« إنّ الله واحد ليسَ كمثله شيء وهو السميع البصير، وليس بجسم، ولا شبح، ولا جثة، ولا صورة، ولا لحم، ولا دم ولا شخص ولا جوهر، ولا عرض، ولا بذي لون ولا طعم ولا رائحة، ولا بذي حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة، ولا طول ولا عرض ولا عمق، ولا اجتماع ولا افتراق ولا يتحرك ولا يسكن ولا يتبعّض، وليس بذي أبعاض وأجزاء، وجوارح وأعضاء وليس بذي جهات ولا بذي يمين ولا شمال وأمام وخلف وفوق وتحت، ولا يحيط به مكان، ولا يجري عليه زمان... وليس بمحدود ولا والد ولا مولود، ولا تحيط به الأقدار[33] ولا تحجبه الأستار ولا تدركه الحواس، ولا يقاس بالناس، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه، ولا تجري عليه الآفات، ولا تحل به العاهات، وكلّ ما يخطر بالبال وتُصوّر بالوهم فغير مشبّه له، لَمْ يزَل أوّلا سابقا متقدّما للمحدثات، موجودا قبل المخلوقات ولم يزل عالما قادرا حيّا، ولا يزال كذلك، لا تراه العيون، ولا تدركه الأبْصار...لا إله سواه ولا شريك له في ملكه ولا وزير له في سُلطانه، ولا معين له على إنشاء ما أنشأ وخلق ما خلَقَ، ولمْ يخلق الخلق على مثال سبق»[34].

والواضح من نصّهم هذا أنّهم قد حلّلوا مبدأ التّوحيد والتّنزيه تحليلا فلسفيا معمّقا وأوضحوا معناه في جلاء كما يدل عليه العقل، وشرحوا قول(ليس كمثله شيء) أقصى شرح وأعمقه.

---

[31] الخياط، الانتصار والرد على ابن الراوندي، ص5.

[32] الشهرستاني، الملل والنحل، 44/1.

[33] ينظر، الأشعري، مقالات الإسلاميين، 235/1.

[34] ينظر، المرجع نفسه، 235/1.

وكان طبيعيّا بعد ذلك أن يقفوا عند الآيات الأخرى ويُؤوّلوها؛ فقالوا في قوله تعالى:﴿وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغۡلُولَةٌۚ غُلَّتۡ أَيۡدِيهِمۡ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْۘ بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيۡفَ يَشَآءُۚ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرٗا مِّنۡهُم مَّآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَ طُغۡيَٰنٗا وَكُفۡرٗاۚ وَأَلۡقَيۡنَا بَيۡنَهُمُ ٱلۡعَدَٰوَةَ وَٱلۡبَغۡضَآءَ إِلَىٰ يَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِۚ كُلَّمَآ أَوۡقَدُواْ نَارٗا لِّلۡحَرۡبِ أَطۡفَأَهَا ٱللَّهُۚ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادٗاۚ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُفۡسِدِينَ ﴾ (المائدة/64). أنّ معنى قول اليهود يد الله مغلولة وصْفُهُ بالبُخل وقوله:(بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ) تعبير مجازي « يدل على إثبات غاية السّخاء له ونفى البخل عنه، وذلك أن غاية ما يبذله السّخي بماله من نفسه أن يعطيه بيديه جميعا، فبنى المجاز على ذلك»[35].

وقالوا في قوله تعالى:﴿ ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ﴾ (طه/05). « لما كان الاستواء على العرش وهو سرير الملك مما يردف الملك، جعلوه كناية عن الملك فقالوا: استوى فلان على العرش يريدون ملك وإنْ لم يقعد على السرير البتة وقالوه أيضا لشهرته في ذلك المعنى ومساواته ملك في مُؤدّاه وإن كان أشرح وأبسط وأدلَ على صورة الأمر»[36].

ورفضوا الاستواء على العرش على معناه الظاهر لأنه لا يستقر على جسم إلاّ جسم ولا يحّل فيه إلاّ عرض. والله منزّهٌ عن ذلك، ولأنّ كل متمكن على جسم لا محالة مقدّر فإمّا أن يكون أكبر منه أو أصغر أو مساويا له، وكلُّ ذلك لا يخلو من التقدير، ولو جاز أن يماسّهُ من سائر الجهات فيصير محاطا به، فالمعتزلة رأوا في الاستواء معنى التجسيد والتحديد، فقالوا إن الاستواء في الآية الكريمة معناه الاستيلاء، أي الملك والقهر.[37]

---

[35] الزمخشري (أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن محمد ت 538هـ)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تح: محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1995، 643/1.

[36] الكشاف، 50/3.

[37] الأشعري (أبو الحسن علي بن إسماعيل ت330هـ)، الإبانة عن أصول الديانة، تح: بشير محمد عيون، مكتبة مؤيد د ط، د ت، ص36. ومقالات الإسلاميين، 211/1، 285. وابن حزم الظاهري، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي، د ط، القاهرة، د ت، 96/2، 97.

وكان تأويل بعضهم للكرسيّ في الآية الكريمة:﴿ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ﴾ (البقرة/255). أنّه علم الله، فيكون علمه تعالى قد وسع السماوات والأرض.[38] لأنّه لو كان له كرسيّ يجلس عليه لكان محدودا مجسّما.

ويقولون في قوله عز وجل:﴿ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴾ (الرحمن/27). يقول الزمخشري:« وجه ربّك ذاته، والوجه يعبر به عن الجملة والذات، ومساكين مكة يقولون: أين وجه عربي كريم ينقذني من الهوان»[39].

ويقولون في قوله تعالى:﴿ يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴾ (النحل/50). « إن علّقت من فوقهم (يخافون)، فمعناه يخافونه أن يرسل عليهم عذابا من فوقهم، وإن علقته بربّهم – حالا منه- فمعناه يخافون ربّهم عاليا لهم قاهرا[40]، مثل قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ ۚ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْخَبِيرُ ﴾(الأنعام/18)، وقوله تعالى:﴿ قَالَ سَنُقَتِّلُ أَبْنَآءَهُمْ وَنَسْتَحْيِۦ نِسَآءَهُمْ وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَٰهِرُونَ ﴾ (الأعراف/127). وقالوا في قوله تعالى:﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ ۖ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ ﴾ (الأنعام/3)، معناه المعبود فيها كقوله عز وجل: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ ۚ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْعَلِيمُ ﴾ (الزخرف/84). « أهو المعروف بالإلهية أو المتوحد بالإلهية فيها أو هو الذي يقال له الله فيها لا يشرك به في هذا الاسم»[41].

---

[38] ابن قتيبة (عبد الله بن مسلم ت 276هـ)، تأويل مختلف الحديث، تح: محي الدين الأصفر، المكتب الإسلامي، ط2 بيروت، 1999، ص119.

[39] الكشاف، 436/4.

[40] المصدر نفسه، 436/1.

[41] المصدر نفسه، 234/1.

وهكذا لما خَلص لهم دليل التّنزيه على النّحو الذي فسّروه به أوّلوا كل الآيات الدّالة على الجهة وعلى الأعضاء وعلى مشابهة المخلوقات، وفعلوا ذلك في جميع الآيات والأحاديث التي قد يخالف ظاهرها أصل التوحيد بالمعنى الذي شرحوه؛ فقالوا بنفي الجهة، لأن إثبات الجهة يوجب إثبات المكان وإثبات المكان يوجب إثبات الجسمية فكل ما ورد ممّا ظاهره هذه الجهة يجب أن يُؤوّل.[42] مثل قوله تعالى:﴿ وَٱلْمَلَكُ عَلَىٰٓ أَرْجَآئِهَا ۚ وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ ﴾ (الحاقة/17). ومثل قوله عز وجل:﴿ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِى يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥٓ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ ﴾ (السجدة/5). وقوله عز من قائل ﴿ تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ فِى يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ ﴾ (المعارج/4). وفي قوله تعالى: ﴿ ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ فَإِذَا هِىَ تَمُورُ ﴾ (الملك/16).

ويبدو أنّ المعتزلة في تأييدهم لوحدانية الله سبحانه وتعالى ودفاعهم عنها قد حاربوا كل شيء يتنافى مع هذه الوحدانية، وفنّدوه بالأدلة العقلية، حتى لقد رفضوا أن يأخذوا الآيات القرآنية التي تحمل معاني التشبيه والتجسيم على ظاهرها، بل اعتبروها مجازا، وأوّلوها تأويلات تتفق مع وحدانية الله وتتسّق مع تعاليه وتنزّهه عن الشّبه بخلقه.[43]

وقد أثار المعتزلة مسألة – رؤية الله بالأبصار– وبرهنوا على استحالة تلك الرؤية بفهم خاص للنّص ينبني على اجتهادات علمية، وأسس فكرية واضحة فأولوا آيات الرؤية لتنزيه الخالق عزّ وجل من التشبيه بأي شيء مما يستدعي حصره في المكان والزمان.[44] ودار النّقاش واحتدم على نحو خاص في آيات نحو قوله تعالى:﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾(القيامة/23)

---

[42] أحمد أمين، ضحى الإسلام، دار الكتاب العربي، ط10، بيروت، د ت، 25/3.

[43] ينظر، زهدي حسن جار الله، المعتزلة، المكتبة الأزهرية، د ط، د ت، ص86.

[44] محمد بن أحمد جهلان، فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني، دار صفحات للدراسات والنشر، ط1 دمشق، 2008، ص226.

وقوله عز وجل:﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ (الشورى/11)، وقوله تعالى:﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ ۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴾ (الأنعام/103) وقوله تعالى:﴿ وَإِن تَدْعُوهُمْ إِلَى ٱلْهُدَىٰ لَا يَسْمَعُوا۟ ۖ وَتَرَىٰهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ ﴾(الأعراف/198). وبرهنوا على ذلك بطريقة علمية ومنطقية على أفكارهم ومنطلقاتهم اعتمادا على فهم النّص في ضوء العقل النّظري؛ وهو إدراك ما يجب أن يُعلم كحاجة الممكن إلى علّة، وبهذا تفسّر الآيات الواردة في العقائد والغيبيات في ظلّ هذا النّوع من العقل.[45]

وفيما يخص آية رؤية البارئ عزّ وجل فإنّ الله تعالى ليس في جهة ولا في مكان، بدليل أنّ ما كان في الجهة والمكان مفتقرا إليهما، وهو محال عليه والله تعالى ليس بمرئي، بدليل كل مرئي لابد أن يكون في جهة، وبعبارة أخرى إنّ الرؤية إنّما تصح لمن كان مقابلا أو في حكم المقابل والمقابلة إنّما تكون في حق الأجسام ذوات الجهة، والله تعالى ليس في جهة فلا يكون مرئيا، وهو المنزّه عن كل ذلك.[46]

وهكذا ينفي المعتزلة إمكانية الرؤية بالأدلة العقلية فقد رأوا أنّه إذا انتفت الجسمية انتفت الجهة وإذا انتفت الجهة انتفت رؤية الناس له سبحانه وتعالى إذ كلّ مرئي في جهة من الرائي ولا بد للرّؤية من شروط: كالضوء، وكون المبصر ذا لون، وذلك كلّه محال في جانب الله.[47]

وبجانب هذه الأدلة العقلية استدلّوا بأدلة نقلية مثل قوله تعالى:﴿ وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ ۖ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ ﴾ (الأنعام/03)، وقوله تعالى: ﴿ وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِى وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ

---

[45] محمد بن أحمد جهلان، فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني، ص 226.

[46] المرجع نفسه، ص 226 .

[47] أحمد أمين، ضحى الإسلام، 26/3.

إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِي ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۚ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبْحَٰنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ (الأعراف/143)، فقوله تعالى:﴿ لَن تَرَىٰنِي ﴾ يثبت نفي الرؤية مع تأكيده.

وقد ثار الجدل بين المعتزلة وخصومهم حول هذه الآية فقال خصومهم: إنّ الآية تدل على إمكان الرؤية لأن موسى سألها ولو كانت مستحيلة لم يسألها، لأنّه ليس أقل من المعتزلة معرفة، وأجاب المعتزلة إجابات كثيرة عن هذا السؤال؛ منها أن قوم موسى كانوا طلبوا أن يروْا الله جهرة، فأنكر موسى عليهم وأعلمهم خطأهم ونبّههم على الحق فألحوا، فأرادَ أن يسمعوا النص من كلام الله فطلبه للرؤية عن مقترحهم وحكاية لقولهم.[48]

ومن أدلّتهم أنّ الله عاقب قوم موسى الذين سألوه أن يريهم الله فقال:﴿ يَسْـَٔلُكَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَٰبًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ۚ فَقَدْ سَأَلُوا۟ مُوسَىٰٓ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوٓا۟ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ۚ ﴾ (النساء/153) [49]. قالوا: « لوْ طلبوا جائزا لما سُموا ظالمين، ولما أخذهم الصّاعقة، كما سأل إبراهيم أن يُريه إحياء الموتى فلم يسمه ظالما ولا رماه بالصاعقة».[50]

فلمّا خلصت لهم هذه العقيدة – عقيدة عدم إمكان الرؤية– وصحّ عِندهم الدليل العقليّ والنقليّ، أوّلوا كلّ ما يظهر منه خلاف هذا من الآيات. وتأولوا قوله تعالى: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ (القيامة/22 ،23). بأنّه من قول الناس: أنا إلى فلان ناظر ما يصنع بي، يريد معنى التوقع والرجاء، وسمعت مستجدية بمكة وقت الظهر حين يغلق الناس أبوابهم ويأوون

---

[48] أحمد أمين، ضحى الإسلام، 27/3.

[49] ينظر، الكشاف، 147/2.

[50] المصدر نفسه، 147/2، 148.

إلى مقائلهم تقول: عُيَيْنَتَيَ نوَيْظرَة إلى الله وإليكم. والمعنى أنّهم لا يتوقعون النعمة والكرامة إلاّ من ربهم، كما كانوا في الدنيا لا يخشون ولا يرجون إلاّ إياه.[51]

فالمعتزلة قد وقفوا حيارى أمام النّصوص الشّرعية التي تثبت الرؤية، ولم يجدوا مخرجا إلاّ بتأويلها واعتبارها ضربا من المجاز، فقالوا في كلمة ناظرة الواردة في الآية الكريمة السابقة الذكر ﴿ وُجُوهٌ يَوۡمَئِذٖ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾. إنها تعني الانتظار وليس نظر الرؤية.[52] وقال أبو علي الجبائي إن كلمة (إِلَى) في هذه الآية نفسها ليست حرف جرّ بل اسم معناه (نعم) وهي واحدة الآلاء، وهي النعم، فهي في موضع مفعول ومعناه: نعم ربّها منتظرة. [53]

ومن المسائل التي أثير حولها الجدل مسألة – صفات الله- ما جعلها في الصف الأوّل من المسائل الكلامية.

والقرآن صرّح بأوصاف الله في مواضع متفرقة وهذه الأوصاف تنحصر في سبع عند الأشاعرة[*] وهي: العلم، والحياة، والقدرة والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام. فتساءل المعتزلة بعد تقريرهم التوحيد بالمعنى الذي شرحناه: هل هذه الصفات هي الذات نفسها أو هي زائدة عن الذات؟. وبعبارة أخرى: هل هذه الصفات لا توجب معنى جديدا خلاف الذات أو توجب معنى جديدا غير الذات؟ فهناك صفات سلبية لفظا ومعنى لا تثبت شيئا إيجابيا مثل: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ (الشورى/11)، وهناك صفات إيجابية لفظا سلبية معنى، وهي كذلك لا تثبت شيئا إيجابيا كالوحدانية والقدم.[54]

---

[51] الكشاف، 640/4.

[52] الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، ص15.

[53] ينظر، ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، 3/3.

[*] الأشاعرة: فرقة إسلامية تنسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري(ت 324هـ)، تثبت سبع صفات لله عزّ وجل، وتقدم العقل على النقل. ينظر، الشهرستاني، الملل والنحل، 94/1 وما بعدها.

[54] أحمد أمين، ضحى الإسلام، 29/3.

فمعنى الوحدانية عدم التشريك، ومعنى القدم انعدام الأولية، وليست هذه هي محل نظر المعتزلة؛ وهناك صفات إيجابية لفظا ومعنى كالإرادة والقدرة والعلم. فهل هي تثبت شيئا زائدا عن الذات؟ وهل الله عالم بعلم زائد عن الذات، وحيّ بحياة زائدة عن الذات وقادر بقدرة زائدة عن الذات وهكذا.(55)

فلمّا فسّر المعتزلة التوحيد بالمعنى الذي ذكرناه كانوا مضطرين أن يقولوا إن ذات الله وصفاته شيء واحد، فالله حيٌّ عالمٌ قادر بذاته لا بعلمٍ وقدرةٍ وحياةٍ زائدة على ذاته؛ لأنّه لو كان عالما بعلم زائد على ذاته وحيًّا بحياة زائدة على ذاته، كما هو الحال في الإنسان للزم أن يكون هناك صفة وموصوف، وحامل ومحمول، وهذه هي حالة الأجسام، والله منزّه عن الجسمية، ولو قلنا إن كل صفة قائمة بنفسها لتعدد القدماء وبعبارة أخرى لتعددت الآلهة.(56)

2/العـدل:

المؤمنون جميعا يعتقدون بعدل الله تعالى، ولكن المعتزلة –كعادتهم- تعمّقوا في معنى العدل وحدوده وأثاروا حول ذلك مسائل كثيرة أهمها:

قالوا وجدنا من فعل الجور في الشاهد أي: في الإنسان المشاهدة أعماله كان جائرا ومن فعل الظلم كان ظالما، ومن أعان فاعلا على فعله ثم عاقبه عليه كان جائرا عابثا والعدل من صفات الله والظّلم والجور منفيّان عنه.(57)

قال تعالى:﴿ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٖ لِّلۡعَبِيدِ ﴾(فصلت/46)، وقال تعالى:﴿ وَمَا ظَلَمۡنَٰهُمۡ وَلَٰكِن كَانُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ يَظۡلِمُونَ ﴾(النحل/118)، وقال:﴿ فَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيَظۡلِمَهُمۡ ﴾ (التوبة/70- الروم/9)، وقال تعالى: ﴿ لَا ظُلۡمَ ٱلۡيَوۡمَۚ ﴾ (غافر/17) .

وقد ساروا في هذا الطريق إلى نهايته ووصلوا ببحثهم إلى مسائل كثيرة أهمّها ثلاث:

---

(55) أحمد أمين، ضحى الإسلام، 29/3.

(56) المرجع نفسه، 29/3.

(57) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، 56/3.

أ/ أنّ الله يسير بالخلق إلى غاية، وأنّ الله يريد خير ما يكون لخلقه.

ب/ وأنّ الله لا يريد الشر ولا يأمر به.

ج/ وأنّ الله لم يخلق أفعال العباد لا خيرا ولا شرّا وأن إرادة الإنسان حرّة، والإنسان خالق أفعاله ومن أجل هذا كان مثابا على الخير معاقبا على الشر[58]، ولنشرح الآن في إيجاز وجهة نظرهم في هذه المسائل: أمّا في المسألة الأولى فقالوا: إنّ الحكيم لا يفعل فعلاً إلاّ لحكمة وغرض، وهذا الغرض هو: نفع من في العالم، فالمعتزلة يرون أنّ الله يرعى ما هو الأصلح، فيذكر الزّمخشري أنّ أفعال الله كلّها لحكمة، وهو سبحانه لا يفعل إلاّ ما فيه مصلحة العباد.[59] ويقول في تفسير قوله تعالى:﴿ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴾ (الأنبياء/ 23). « إنّ الله سبحانه لا يُسْأل عن أفعاله مع علم واستقرّ في العقول من أنّ ما يفعله كلّه مفعول بدواعي الحكمة ولا يجوز عليه الخطأ ولا فعل القبائح»[60].

وقد أدّى هذا النظر الاعتزالي إلى نظريتين مشهورتين وهما؛ نظرية الصلاح والأصلح ونظرية الحسن والقبح العقليين، فنظرية الصلاح والأصلح مفادها أنّ كل فعل من أفعال الله تعالى لا يخلو من الصلاح والخير[61]. فالله لا يفعل بعباده إلاّ ما فيه صلاحهم[62]. وليس ذلك فحسب، وإنّما لا يقدر تعالى أن يعطي عباده أصلح مما أعطاهم لأنّه لو كان عنده أصلح مما أعطاهم ومنعه عنهم لكان بخيلا ظالماً[63]. فالله يعطي كل عبد أصلح ما يستطيع أن يعطيه، ولا يعطيه أصلح

---

[58] أحمد أمين، ضحى الإسلام، 45/3.

[59] ينظر، الكشاف، 108/3.

[60] المصدر نفسه، 108/3.

[61] الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، تح: ألفريد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، القاهرة، 2009 ص168، 180.

[62] عبد القاهر البغدادي (ت 429هـ)، الفرق بين الفرق، تح: محمد عثمان الخشت، مكتبة ابن سينا، د ط، القاهرة 1988، ص121 .

[63] ينظر، ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، 92/3.

مما أعطاه؛ أي شيئاً يفوقه في الصّلاح، لأنه ما من أصلح إلاّ وفوقه ما هو أصلح منه، ولكنّه يستطيع أن يفعل أمثال ما فعل من الصلاح، والبعض يرفض حتّى هذا القول الأخير.[64]

وأوّل من وضع هذه العقيدة التي أدّتْ دورا خطيرا في تاريخ الاعتزال هو النّظام.[65] وتبعه فيها سائر المعتزلة، إذ يرى الشهرستاني أنّه أخذها عن قدماء الفلاسفة الذين قضوا بأن الجواد لا يجوز أن يدّخر شيئا لا يفعله، فما أبدعه وأوجده هو المقدور ولو كان في علمه تعالى ومقدوره ما هو أحسن وأكمل مما أبدعه نظاما وتركيبا وصلاحا لفعله.[66] وقد يكون النّظام قد اقتبسها عن اللاّهوت المسيحي، فإنّ رجال الكنيسة كانوا يقولون بالأصلح.

أمّا نظرية المعتزلة في الحسن والقبح، فإنّهم لما قرروا أنّ الله عادل حكيم، وأنّ أعماله لغاية وأنه يتبع العدل في أعماله للوصول إلى هذه الغاية كان من الطبيعي أن يثيروا مسألة الحسن والقبح في الأعمال، فرأوا أنّ الحسن والقبح في الأعمال ذاتيان، فالكذب فيه قبح ذاتي والصّدق فيه حسن ذاتي، ومن أجل هذا لا نُجوّزُ على الله الكذب لما في الكذب من قبح ، ونقول إنّه لا بد أن يقول الصدق لما في الصدق من حسن ذاتي، فجميع الأعمال الحسنة من عدل وصدق وشجاعة وكرم فيها صفة نفسها جعلتها حسنة، وجعلتنا نحكم عليها بالحسن إذا رأيناها، وجميع الأعمال القبيحة من ظلم وكذب وجبن وبخل فيها ذاتها صفة جعلتها قبيحة، وجعلتنا نحكم عليها بالقبح والشرع بأمره بأشياء ونهيه عن أشياء، إنّما يتّبع في ذلك ما في الأشياء من حسن وقبح.[67]

وحول هذه المسألة – الحسن والقبح– يقول الزمخشري في تفسير قوله تعالى:﴿ وَلَا تَنقُصُواْ ٱلۡمِكۡيَالَ وَٱلۡمِيزَانَۖ إِنِّيٓ أَرَىٰكُم بِخَيۡرٖ وَإِنِّيٓ أَخَافُ عَلَيۡكُمۡ عَذَابَ يَوۡمٖ مُّحِيطٖ وَيَٰقَوۡمِ أَوۡفُواْ ٱلۡمِكۡيَالَ وَٱلۡمِيزَانَ بِٱلۡقِسۡطِۖ وَلَا تَبۡخَسُواْ ٱلنَّاسَ أَشۡيَآءَهُمۡ وَلَا تَعۡثَوۡاْ

[64] الأشعري، مقالات الإسلاميين، 314،316/1 . الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص 180.

[65] عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 121.

[66] الشهرستاني، الملل والنحل، 54/1 .

[67] أحمد أمين، ضحى الإسلام، 47/3.

﴿فِي ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ (هود84-85). «فإن قلت: النّهي عن النّقصان أمرٌ بالإيفاء فما فائدة قوله أوفوا؟ قلت: نهوا أولا عن عين القبيح الذي كانوا عليه من نقص المكيال والميزان لأن في التصريح بالقبيح نهيًا عن المنهي وتعبيرا له، ثمّ ورد الأمر بالإيفاء الذي هو حسن في العقول مصرّحا بلفظه لزيادة ترغيب فيه وبعث عليه».[68] فنقصان الكيل قبيح في العقل وإيفاؤه حسن فيه.

قال الزمخشري في تفسير قوله تعالى:﴿ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ (النساء/165)، كيف يكون للناس على الله حجة قبل الرّسل، وهم محجوجون بما نصبه الله من الأدلّة التي يكون النظر فيها موصلاً إلى المعرفة، والرسل في أنفسهم لم يتوصلوا إلى المعرفة إلاّ بالنّظر في تلك الأدلة، ولا عرف أنّهم رسل الله إلاّ بالنّظر فيها؟ قلت: الرّسل منبهون عن الغفلة، وباعثون على النّظر، كما ترى علماء أهل العدل والتّوحيد مع تبليغ ما حملوه من تفضيل أمور الدّين، وبيان أحوال التّكليف وتعليم الشّرائع، فكان إرسالهم إزاحة للعلّة وتتميما لإلزام الحجة، لئلاّ يقولوا: لولا أرسلت إلينا رسولا فيوقظنا من سنة الغفلة وينبهنا لما وجب الانتباه له.[69]

وعلّق ابن المنير بقوله: قاعدة المعتزلة في التّحسين والتّقبيح العقليين تجرّهم وتجرؤهم إلى إثبات أحكام الله تعالى بمجرد العقل وإن يبعث رسولا، فيوجبون بعقولهم ويحرّمون ويُبيحون على وفق زعمهم، وهما يوجبونه قبل ورود الشّرع: النظر في أدلّة المعرفة ولا يتوقفون على ورود الشرع الموجب، فمن ثمّ يُلزمون بعد خبط وتطويل، أن من ترك النّظر في الأدلّة قبل ورود الشرع فقد ترك واجبا استحق به التّعذيب.[70] وقد قامت الحجّة عليه في الوجوب وإن لم يكن شرع

---

[68] الكشاف، 401/2.

[69] المصدر نفسه، 578/1، 579.

[70] المصدر نفسه وهامشه، 578/1.

وإذا تليت عليهم هذه الآية صمت آذانهم، وقالوا إنّ الرسل تتّمم حجّة الله، وتنبه على ما وجب قبل بعثها بالعقل.[71]

وقال في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِلَّ قَوۡمَۢا بَعۡدَ إِذۡ هَدَىٰهُمۡ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ ﴾ (التوبة/115). يعني ما أمر الله باتّقائه واجتنابه كالاستغفار للمشركين وغيره مما نهى عنه، وبيّن أنّه محظور لا يؤاخذ به عباده الذين هداهم للإسلام ولا يُسميهم ضلالا، ولا يخذلهم إلاّ إذا أقدموا عليه بعد بيان حظره عليهم وعلمهم أنّه واجب الاتقاء والاجتناب. وأمّا قبل العلم والبيان فلا سبيل عليهم، كما لا يؤاخذون بشرب الخمر ولا ببيع الصاع بالصّاعين قبل التحريم. فأمّا ما يعلم بالعقل كالصدق في الخبر، وردّ الوديعة فغير موقوف على التّوقيف.[72]

وعلّق ابن المنير على هذا بقوله: هذا تفريع على قاعدة التّحسين والتقبيح، وأن العقل حاكم، والشرع كاشف لما غمض عليه، تابع لمقتضاه. وهذه القاعدة قد سبق بطلانها في غير موضع.[73]

وقال في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَنَفۡسٖ وَمَا سَوَّىٰهَا فَأَلۡهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقۡوَىٰهَا ﴾ (الشمس/7-8). ومعنى إلهام الفجور والتّقوى: إفهامهما وإعقالهما وأن أحدهما حسن والآخر قبيح، وتمكينه من اختيار ما شاء منهما، بدليل قوله تعالى:﴿ وَقَدۡ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾ (الشمس/10). فجعله فاعل التزكية والتدسية ومتوليهما وأما قول من زعم أن الضمير في زكّى ودسّى لله تعالى وأن تأنيث الراجع إلى (من)؛ لأنه في معنى النفس فمن تعكيس القدرية الذين يوركون على الله قدرا هو بريء منه ومتعال عنه، ويُحيون لياليهم في تمحل فاحشة ينسبونها إليه.[74]

---

[71] ينظر، الكشاف، 578/1.

[72] ينظر، المصدر نفسه، 305/2.

[73] المصدر نفسه، 305/2.

[74] المصدر نفسه، 747/4، 748.

وعلّق ابن المنير على هذا بقوله: وفي هذا الكلام نوعان من الباطل، أحدهما في قوله: معنى إلهام الفجور والتقوى إفهامهما وإعقالهما؛ وأنّ أحدهما حسن والآخر قبيح والذي يكنه في هذه الكلمات اعتقاد أن الحسن والقبح مدركان بالعقل. ألا ترى إلى قوله إعقالهما أي خلق العقل الموصل إلى المعرفة حسن الحسن وقبح القبيح،وإنّما اغتنم في هذا فرصة إشعار الإلهام بذلك فإنه ربما يظن أنّ إطلاقه على العلم المستفاد من السمع بعيد، والذي يقطع دابر هذه النّزعة أنا وإن قلنا إنّ. الحسن والقبح لا يدركان إلاّ بالسمع لأنّهما راجعان إلى الأحكام الشرعية التي ليست عندنا بصفات الأفعال؛ فإنا لا نلغي حظ العقل من إدراك الأحكام الشرعية، بل لابد في علم كل حكم شرعي من المقدمتين عقلية وهي الموصلة إلى العقيدة. وسمعية مفرعة عليها، وهي الدالة على خصوص الحكم. على أنّ تعلّقه بظاهر – لو سلم ظهوره– في قاعدة قطعية بمعزل عن الصواب.[75]

والخلاف بين المعتزلة وغيرهم في الحسن والقبح الذاتيين يذكر بالخلاف بين الفلاسفة الحديثين فيما يسمّى (نظرية القيّم) « هل قيم الأشياء من جمال وخير وشر وحق وباطل صفات عينية في الأشياء أي هل لها وجود مستقل عن عقولنا؟ أم هي من وضع العقل؟ فطائفة من الفلاسفة تقول إنّ للقيم وجودا مستقلاّ عن العقل، ووظيفة العقل هو إدراكها فالعقل يتبيّنها ولا يُثبتها وطائفة تقول إن القيم مجرد معان قائمة بالعقل يصف بها النّاس الأشياء إذا كانت لها في نظرهم قيمة، ولهم فيها غرض أو غاية، ولا توجد إلاّ حيث توجد هذه الغاية».[76]

أمّا مسألة الإرادة أعني علاقة إرادة الله بالكائنات، فوجهة نظر المعتزلة فيها أنا نرى أنّ مُريد الخير خيّر، ومُريد الشّر شرير، ومُريد العدل عادل ومُريد الظُلم ظالم فلو كانت إرادة الله تتعلّق بكلّ ما في العالم من خير وشر لكان الخير والشر مرادين لله فيكون المريد موصوفا بالخيرية والشرية

---

[75] الكشاف، 747/4.

[76] ينظر، أ. وولف، فلسفة المحدثين والمعاصرين، ترجمة: أبو العُلا عفيفي، ص18، 19.

والعدل والظلم، وذلك محال على الله، فهو يقول:﴿ وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلۡمٗا لِّلۡعِبَادِ ﴾ (غافر/31).[77]

وإذا فقد قالوا: إنّ الله أراد ما كان من الأعمال خيرا أن يكون، وما كان شرّا ألا يكون وما لم يكن خيرا ولا شرا فهو تعالى لا يريده ولا يكرهه، وبعبارة أخرى إنّ الله مريدٌ لما أمر به من الطَاعات أن يكون، فهو يريد منّا أن نأتي بالصّلاة والزّكاة، وأن نوحد الله ونؤمن برُسُله، ويُريد منّا المعاصي فلا يريد الكفر والفسوق والعصيان؛ أمّا المباحات فلا يريدها ولا يكرهها.[78]

وكان خصومهم يرون في هذه المسألة أن الله مريد لجميع ما كان غير مريد لما لم يكن فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، فالمعتزلة يقولون إنّ كُفر الكافرين وعصيان العاصين لم يردهما الله وخصومهم يقولون أرادهما.

ويستدل المعتزلة بأن الله لو كان مُريدا لكُفر الكافر، ومعاصي العاصي، ما نهاه عن الكفر والعصيان، وكيف يتصور أن يريد الله من أبي لهب أن يكفر، ثمّ يأمره بالإيمان وينهاه عن الكفر ولو فعل هذا أحد من الخلق لكان سفيها، تعالى الله عن ذلك علوّا كبيرا، ولو كان كفر الكافر وعصيان العاصي مرادين لله ما استحقا عقوبة، ولكان عملهما طاعة لإرادته – قالوا– هذا إلى ما في القرآن من آيات كثيرة تدلّ على انّه لا يريد ما نهى عنه[79]، قال تعالى:﴿ سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشۡرَكُواْ لَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشۡرَكۡنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمۡنَا مِن شَيۡءٖۚ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ ﴾(الأنعام/148)، وقال تعالى: ﴿ قُلۡ فَلِلَّهِ ٱلۡحُجَّةُ ٱلۡبَٰلِغَةُۖ فَلَوۡ شَآءَ لَهَدَىٰكُمۡ أَجۡمَعِينَ ﴾ (الأنعام/149)، وقال تعالى: ﴿ شَهۡرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلۡقُرۡءَانُ هُدٗى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٖ مِّنَ ٱلۡهُدَىٰ وَٱلۡفُرۡقَانِۚ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ وَمَن

---

[77] أحمد أمين، ضحى الإسلام، 51/3.

[78] المرجع نفسه، 51/3، 52.

[79] المرجع نفسه، 52/3.

كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۗ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ (البقرة/ 185).

وحجّة خصومهم أنّ كل ما في الكون من خير أو شر محتاج إلى إرادة تريد حصوله، فكلّ حادث مراد، والشر والكفر والمعاصي حوادث موجودة واقعة فهي مرادة.[80]

ومثل هذا الخلاف في إرادة الله الخلاف في قدرته تعالى، وبعبارة أخرى في العلاقة بين قدرة الله وأعمال العباد: هل أعمال العباد مخلوقة لله أو هي مخلوقة للعبد؟ وهذه هي المسألة التي تعنون عادة بخلق الأفعال.

فأكثر المعتزلة يقولون إنّ أفعال العباد مخلوقة لهم ومن عملهم هم لا من عمل الله وباختيارهم المحض ففي قدرتهم أن يفعلوها وأن يتركوها من غير دخل لإرادة الله وقدرته.[81] يقول الأشعري: «و إرادته لأفعال العباد هي أمرُهُ إيّاهم بالفعل، وهي غيرُ فعلهم وهم يأبون أن يكون الله سبحانه أراد المعاصي فكانت»[82]. فرأوا أنّه سبحانه قد قدّر الأشياء كلّها أزلا، أي أحاط علما بما سيقع منها، وما لا يقع سواء منها ما كان من أفعاله أو من أفعال العباد خيرها وشرّها ثمّ إنّه يريد أفعال نفسه يخلقها على وفق ما علم، أمّا أفعال العباد فلا يريد وقوعها ولا عدم وقوعها، ولا يخلق شيئا منها بقدرته سواء في ذلك خيرها أو شرها، بل فوّض الأمر فيها إلى العباد يفعلون منها ما يشاؤون بقدرتهم المستقلة وهو يعلم ما سيفعلونه من خير أو شر.[83]

وقد استدلّوا على مذهبهم بأمثلة منها ما يشعر به الإنسان من التّفرقة بين الحركة الاختيارية والاضطرارية كحركة من أراد أن يحرّك يده وحركة المرتعش، وكالفرق بين الصّاعد إلى منارة والسّاقط، منها فالحركة الاختيارية مرادة من الإنسان بخلاف الحركة الاضطرارية فلا دخل

---

[80] أحمد أمين، ضحى الإسلام، 52/3.

[81] المرجع نفسه،51/3.

[82] مقالات الإسلاميين، 116/1.

[83] ينظر، الشهرستاني، الملل والنحل، 78/1.

له فيها.[84] وبالتالي لا يحاسب عليها، فهو مجبر عليها كالحيوان والنبات والجهاد. إذن يتميز الإنسان عنها بالعقل.

ولنعد إلى أفعال الإنسان الاختيارية وقد قلنا أنّ المعتزلة يرون أنّ الإنسان يعمل بقدرة من الله تعالى، وكانوا يرون أيضا أنّ القدرة قبل الفعل وأنّها قدرة على الفعل وعلى ضدّه.[85]

فالإنسان في نظر المعتزلة فاعل مختار، حر الإرادة يتصرّف بهذه القدرة التي منحها إيّاها الله سبحانه وتعالى كما يشاء ويوجهها حسبما يريد، ويستغلها في خلق أفعاله، فهم يثبتون للقدرة صلاحية الخلق والإيجاد لأنّهم يعتقدون أنّ القادر على شيء لابد له من التّأثير في مقدوره، ويجب أن يتعيّن ذلك التّأثير في الوجود لأن حصول الفعل يكون بالوجود لا بصفة تقارن الوجود.[86] وقد التزم المعتزلة هذا القول لأسباب ثلاثة هي:

أ/ تفسير التكليف والوعد والوعيد:

إذا كان الله تعالى خالق أفعال عباده، وكان العباد لا فعل لهم، بطُل التّكليف وبطل الوعد والوعيد، لأنّ التّكليف طلب، والطلب يستدعي مطلوبا ممكنًا من المطلوب منه فإذا لم يتصور منه فعل بطل الطّلب، والأهم من ذلك مسألة حساب الآخرة لأنّه إذا كانت أفعال العباد من صنع الله فكيف يحاسبهم عليها يوم القيامة؟ ألا يكون تعالى لو حاسبهم عليها قد أثابهم أو عاقبهم على أفعال فعلها هو، وكانوا هم لا صنع لهم فيها ولا تقدير؟ [87].

فلكي يصح التكليف ويجب الحساب فيثاب المحسن على إحسانه ويجازى المسيء على إساءته ينبغي أن يكون للإنسان قدرة على أفعاله، ولهذا قال تمامة: «لا تخلو أفعال العباد من ثلاثة أوجه: إمّا كلها من الله، ولا أفعال لهم، ولم يستحقوا ثوابا ولا عقابا ولا مدحا ولا ذما، أو تكون

---

[84] أحمد أمين، ضحى الإسلام، 53/3.

[85] الأشعري، مقالات الإسلاميين، 116/1.

[86] ينظر، الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص66، 67.

[87] ينظر، ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، 36/3-37.

منهم ومن الله وجب المدح والذم لهم جميعا، أو منهم فقط فكان لهم الثواب والعقاب والمدح والذّم». [88]

ب/ تبرير إرسال الرسل:

و إذا كان الله تعالى خالق أفعال العباد فأيّ فائدة في إرسال الرسل إليهم؟ لقد كان هشام الفوطي يحتج على من يثبت مجرد العلم الأزلي؛ لأنّه إذا كان الله لم يزل عالما بمن سيؤمن من عباده، ومن سيكفر فما معنى إرسال الرّسل؟ وما معنى دعوة من يعلم أنّه لا يستجيب له ومن لا يرجو إجابته؟[89]. فإذا كان كذلك، فالأحرى ألاّ تكون ضرورة لإرسال الرسل إذا كان الله هو الذي يقدر أفعال عباده، ويقرر من سيكون منهم مؤمنا ومن سيكون كافرا، فحتى يكون هنالك ما يبرر إرسال الرسل وحتى تتم الفائدة من إرسالهم فيؤمن بسببهم كثيرون لولاهم لظلوا على الكفر. حكم المعتزلة بلزوم كون الإنسان حرّا في اختيار أفعاله قادرا عليها.

ج/ نفي الظلم عن الله تعالى:

وجد المعتزلة في إثبات أهل السنة والمجبرة القدر لله، وقولهم إنّه خالق أفعال العباد تجويرا له تعالى، ذلك بأنّ في أفعال العباد ما هو ظلم وكذب وكفر، فلو كان الله خالقها لكانت تلك القبائح من خلقه تعالى؛ لأنّ من فعل شيئا كان ذلك الشيء منسوبا إليه، وهذا ما لا يجوز في حقه عزّ وجلّ [90]. وثمّة شيء آخر، وهو كيف يخلق الله تعالى أفعال عباده ويقدرها لهم ثمّ يعاقبهم عليها؟. أليس من أجبر غيره على معصية، ثمّ عذبه عليها كان ظالما له؟ ومن أعان فاعلاً على فعل الظلم ثم جازاه عليه كان جائرا؟ .[91]

---

[88] ابن المرتضى، المنية والأمل، ص35.

[89] الخياط، الانتصار، ص117.

[90] ينظر، ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، 41/3.

[91] المرجع نفسه، 56/3.

إذًا، تمتنع المعتزلة عن القول بأنّ الله خالق أفعال العباد لينفوا عنه تعالى الظلم والقبح. إنّ المعتزلة مُجمعون على أنّ الله عادل، وأنّه تعالى لا يظلم الناس شيئا.[92] وأنّه يريد من عباده جميعا الطاعات ويكره المعاصي.[93] وهم يعتمدون في ذلك فيما عدا البراهين العقلية على أدلّة نقلية وردت في الكتاب العزيز.[94] منها الآيات التالية:

1- ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلۡعَبِيدِ﴾ (فصلت/ 46).

2- ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلۡمًا لِّلۡعِبَادِ﴾ (غافر/31).

3- ﴿ لَا ظُلۡمَ ٱلۡيَوۡمَۚ ﴾ (غافر/17).

4- ﴿ فَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيَظۡلِمَهُمۡ وَلَٰكِن كَانُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ يَظۡلِمُونَ ﴾ (الروم /9).

5- ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظۡلِمُ ٱلنَّاسَ شَيۡـٔٗا وَلَٰكِنَّ ٱلنَّاسَ أَنفُسَهُمۡ يَظۡلِمُونَ ﴾ (يونس/44).

6- ﴿ وَلَا يَرۡضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلۡكُفۡرَ ﴾ (الزمر/07).

7- ﴿ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنۡيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلۡأٓخِرَةَۗ ﴾ (الأنفال/67).

8- ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ﴾ (البقرة/185).

فلو لم يكن الإنسان خالق أفعاله لبطل التكليف إذ لو لم يكن قادرا على أن يفعل وألاّ يفعل ما صح عقلا أن يقال له افعل ولا تفعل، ولما كان هناك محل للمدح والذم والثواب والعقاب، بل ما كان لنبوة النبي وإصلاح المصلح فائدة.[95]

---

[92] ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، 56/3.

[93] الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، ص 52.

[94] الخياط، الانتصار، ص50.

[95] أحمد أمين، ضحى الإسلام، 53/3.

كما استدلوا على مذهبهم بآيات تضيف الفعل إلى النّاس كقوله تعالى:﴿ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَـٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَـٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ﴾(البقرة/97). ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴾(الرعد/11). ﴿مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ ﴾ (النساء/123). وآيات تمدح المؤمن على الإيمان، وتذم الكافر على الكفر كقوله:﴿ ٱلْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ ﴾(المؤمنون/17). ﴿هَلْ جَزَآءُ ٱلْإِحْسَـٰنِ إِلَّا ٱلْإِحْسَـٰنُ ﴾ (الرحمن/60)، وآيات أثبت فيها المشيئة للعبد، قوله تعالى:﴿ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾ (الكهف/29)، وآيات أمر بها العباد إلى الإسراع قبل وفاتها، قوله تعالى:﴿ وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ ﴾ (آل عمران/133).[96]

وقال في تفسير قوله تعالى:﴿وَقَالَ ٱلشَّيْطَـٰنُ لَمَّا قُضِىَ ٱلْأَمْرُ إِنَّ ٱللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ ٱلْحَقِّ وَوَعَدتُّكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ ۖ وَمَا كَانَ لِىَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَـٰنٍ إِلَّآ أَن دَعَوْتُكُمْ فَٱسْتَجَبْتُمْ لِى ۖ فَلَا تَلُومُونِى وَلُومُوٓاْ أَنفُسَكُم ﴾ (إبراهيم/ 22). (لا تلوموني) اغتررتم بي وأطعتموني إذ دعوتكم ولم تطيعوا ربّكم إذ دعاكم. وهذا دليل على أنّ الإنسان هو الذي يخلق الشقاوة أو السّعادة ويحصلها لنفسه، وليس من الله إلاّ التمكين، ولا من الشيطان إلاّ التزيين. ولو كان الأمر كما تزعم المجبرة لقال: فلا تلوموني ولا تلوموا أنفسكم، فإنّ الله قضى عليكم الكفر وأجبركم عليه. فإن قلت: قول الشيطان باطل لا يصح التّعلق به قلت لو كان هذا القول منه باطلا ليبيّن الله بطلانه وأظهر إنكاره على أنّه لا طائل له في النّطق بالباطل في ذلك المقام ألا ترى إلى قوله: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ ٱلْحَقِّ وَوَعَدتُّكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ ﴾ كيف أتى فيه

[96] أحمد أمين، ضحى الإسلام، 54/3.

بالحق والصدق؟[97] وفي قوله: ﴿ وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيۡكُم مِّن سُلۡطَٰنٍ ﴾ وهو مثل قوله تعالى:﴿ إِنَّ عِبَادِي لَيۡسَ لَكَ عَلَيۡهِمۡ سُلۡطَٰنٌ إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلۡغَاوِينَ ﴾ (الحجر/42).

وعلّق ابن المنير الاسكندري بقوله: نحن معاشر أهل السّنة الملقبين عنده بالمجبرة نقول: إنّ الله تعالى إنّما أورد هذا الكلام غير رادّ له ولا مخطئ فيه الشيطان، كما اقتص كلام الكفار في الآية الأولى كذلك، ونحن نعتقد أنّ الملامة إنّما تتوجه على المكلّف. وأما الله تعالى فمقدس عن ذلك وحجته البالغة، وقضاؤه الحق، وذلك أنا نعترف بما خلقه الله للعبد من الاختيار الذي يجده من نفسه عند تجاذب طرفي الأفعال الإرادية، وبذلك قامت الحجة له على خلقه وإن سلبنا قدرة الخلق تأثيرها في الفعل، فلا تناقض إذا بين عقيدة أهل السنة، وبين صرف الملامة إلى المكلف.[98]

أمّا المتأخرون من علماء الكلام من أهل السنة فقد وقفوا موقفا وسطا في مسألة خلق الأفعال لا تتناقض فيه قدرة العبد مع قدرة الله، ولا تتعارض معه إرادة الله مع إرادة العبد ويكون ذلك بالنّظر إلى الفعل الإنساني. على أنّ فيه نوعا من تلاقي الإرادات يصح معها أن يقال «لا تفويض صرف يسلب عن الرب اختياره لأفعال العباد. ولا جبر صرف يسلب عن العبد اختياره لفعله بل أمر جامع بين الأمرين، فالعبد ذو إرادة يتوجه بها إلى الفعل، وذو قدرة يباشره بها، والرب يريد منه ذلك الفعل ويُباشره بقدرته أيضا، لكن مع التفاوت في نوع المباشرة؛ فقدرة الرب تباشره إحداثا، وقدرة العبد تباشره تناولا من يد القدرة الإلهية غير أنّ إحداث الرب له ومناولته لقدرة العبد مربوط بشيء من قبل العبد وهو "عزمه" المصمم على الفعل، فلا يحصل الفعل بدون أن يسبقه هذا العزم، ولا يحصل العزم بدون أن يلحقه هذا الفعل، وهذا هو معنى قولهم: الله هو الخالق والعبد كاسب»[99] يعنون بذلك أنّه متسبب بعزمه في أن يخلق الله الفعل ويجريه على يديه.

---

[97] الكشاف، 529/2.

[98] المصدر نفسه وهامشه، 529/2.

[99] الوالد، دراسة في فرق المتكلمين، ص183، 184.

3/ الوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين:

وهما الأصلان الثالث والرابع من أصول المعتزلة، وقد جمعناهما معا للارتباط الشديد بينهما. وقول المعتزلة في ذلك ينبني على تصورهم للإيمان وتصورهم للعدل الإلهي.

فالإيمان عند أكثر المعتزلة ليس هو التّصديق والاعتقاد القلبي وحده، بل هو كذلك أداء الواجبات، فمن صدّق بأنْ لا إله إلاّ الله وأنّ محمدا رسول الله من غير أن يؤدي الأعمال الواجبة لم يكن مؤمنا « فالإيمان معرفة بالقلب، وإقرار باللسان وعمل بالجوارح؛ وأنّ كل عمل فرضا كان أو نفلا إيمان، وكلما ازداد الإنسان خيرا إزداد إيمانا وكلّما عصى نقص إيمانه»[100].

واستدلّوا على ذلك بأدلة كثيرة، منها قوله تعالى:﴿ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ ۚ ﴾ (البقرة/ 143) أي: صلاتكم إلى بيت المقدس، لأنّ الآية نزلت بعد تحويل القبلة، وقد توهّم بعض الناس أنّ الصلاة التي صلوّها إلى بيت المقدس قد ضاعت، فسمّى الصلاة إيمانا وهي عمل ومن ذلك ما ورد في الحديث مثل قوله: «لا إيمان لمن لا أمانة له»[101].

وقد كان لهم معارضون كثيرون في تحديدهم للإيمان هذا التحديد، فمنهم من رأى أن الإيمان هو المعرفة بالقلب فقط، ومنهم من ذهب إلى أنه التصديق بالقلب والإقرار باللسان وشغل هذا الموضوع حيزا كبيرا من كتب علماء الكلام يذكرون فيه حجج الفرق المختلفة وانبنى على اختلافهم في هل يزيد الإيمان أو ينقص أو لا يزيد ولا ينقص؟.

وبعد تعريف المعتزلة للإيمان انتقلوا إلى قضية أخرى، وهي قضية المعاصي التي يرتكبها الناس، وقسموها إلى صغائر وكبائر، واختلفوا في تعريف الصّغيرة والكبيرة؟ وأشهر أقوالهم إنّ الكبيرة ما أتى فيها الوعيد والصّغيرة ما لم يأت فيها الوعيد، فهل يصح أن تكون مجموعة من الصّغائر تساوي كبيرة؟ وهل تغتفر الصغائر لمن لم يرتكب الكبائر؟ ونحو ذلك ثم قالوا إنّ الكبائر بعضها يصل من كبره إلى حد الكفر؛ فمن شبّه الله بخلقه، أو جوّره في حكمه أو كذّبه في خبره فقد كفر

---

[100] ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، 106/3.

[101] أحمد أمين، ضحى الإسلام، 62/3.

وهناك كبائر أقل منها منزله وهذه الكبائر يسمّى مرتكبها فاسقا، والفسق منزلة بين المنزلتين. لا كُفر ولا إيمان؟.[102]

وقد ورد في مصنّفات المعتزلة وغيرهم ممن ألّفوا وتكلّموا عن الاعتزال أنّه في خلافة هشام بن عبد الملك، دخل على الحسن البصري رجل فقال: يا إمام الدّين ظهر في زماننا جماعة يكفرون صاحب الكبيرة - يريد وعيدية الخوارج — وجماعة أخرى يُرجِئون الكبائر ويقولون: لا تضر مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة، فكيف لنا أن نعتقد في ذلك؟ فتَفكّرَ الحسن وقبل أن يُجيب قال واصل: أنا لا أقول إنّ صاحب الكبيرة مؤمن مطلق، ولا كافر مطلق، ثمّ قام إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد، وأخذ يقرر جماعة من أصحاب الحسن ما أجاب به، من أنّ مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت له المنزلة بين المنزلتين قائلا: إنّ المؤمن اسم مدح والفاسق لا يستحق المدح، فلا يكون مؤمنا وليس بكافر أيضا، لإقراره بالشّهادتين ولوجود سائر أعمال الخير فيه، فإذا مات بلا توبة خلد في النّار، إذ ليس في الآخرة إلاّ فريقان فريق في الجنّة وفريق في السعير، لكن يخفف عنه وتكون دركته فوق دركات الكفار.[103] بل يغفر الله لمن يشاء ويدخله الجنة برحته.

فقد حكم المعتزلة على مرتكب الكبيرة أنّه لا مؤمن ولا كافر بل فاسق، فجعلوا الفسق منزلة ثالثة مستقلة عن منزلتي الكفر والإيمان واعتبروه وسطا بينهما، فمرتكب الكبيرة دون المؤمن وخير من الكافر لا يرتفع إلى مرتبة الإيمان ولا يهوي إلى حضيض الكفر.[104] ومما لا ريب فيه أنّ المعتزلة أخذوا فكرة المنزلة بين المنزلتين في أوّل الأمر عن مصادر إسلامية، فقد وردت في الذّكر الحكيم لآيات تشير إلى الطّريق الوسط وتُحبذُه منها قوله تبارك وتعالى:

1- ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ (البقرة/143).

---

[102] أحمد أمين، ضحى الإسلام، 62/3.

[103] محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، مكتبة مصعب بن عمير الإسلامية، أديس أبابا، إثيوبيا، د ط، 2004 .262/1

[104] زهدي حسن جار الله، المعتزلة، ص54.

2- ﴿ وَلَا تَجۡعَلۡ يَدَكَ مَغۡلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبۡسُطۡهَا كُلَّ ٱلۡبَسۡطِ فَتَقۡعُدَ مَلُومًا مَّحۡسُورًا﴾ (الإسراء/ 29).

وقد ربط الزمخشري قضية – المنزلة بين المنزلتين- بتحديد مسألة الإيمان في تفسيره لقوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ ﴾ (البقرة/3) فقال :«أن يعتقد الحق ويعرب عنه بلسانه، و يُصدقه بعَمَلِه. فمن أخل بالاعتقاد — وإن شهد وعمل- فهو منافق ومن أخل بالشهادة فهو كافر، ومن أخل بالعمل فهو فاسق».[105] فالمؤمن عند الزمخشري وفق مذهبه الاعتزالي؛ هو من اعتقد الحق وأعرب عنه بلسانه وصدقه بعمله.

ويذهب الزمخشري إلى أنّ الناس في عصر النّبوة كانوا إمّا مؤمن تقي أو مشرك في مكة وفي المدينة ظهر فريق ثالث وهو المنافق، وإنّما حدث أصحاب المنزلة بين المنزلتين بعد ذلك.[106] ويقول في تفسير قول الله تعالى: ﴿ يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهۡدِي بِهِۦ كَثِيرًاۚ وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلۡفَٰسِقِينَ ﴾ (البقرة/ 26). «الفاسق في الشريعة الخارج عن أمر الله بارتكاب الكبيرة، وهو النّازل بين المنزلتين أي بين منزلة المؤمن والكافر، وقالوا: إنّ أوّل من حدّ له هذا الحدّ: أبو حذيفة واصل بن عطاء». [107]

ثمّ ربطوا الثواب والعقاب بالأعمال ربطا حتميا، وغالى بعضهم في التعبير فقال لا يغفر الله لمرتكب الكبيرة ما لم يتب، ولا يقبل في أهل الكبائر شفاعة ولا يخرج أحد منهم من النّار، وأوضح من هذا أنّهم يقولون: إنّه يجب على الله أن يُثيب المطيع ويعاقب مرتكب الكبيرة، فصاحب الكبيرة إذا مات ولم يتب لا يجوز أن يعفو الله عنه، لأنّه أوعد بالعقاب على الكبائر وأخبر به فلو لم يعاقب لزم الخلف في وعيده، وهم يعنون بذلك أنّ الثواب على الطّاعات والعقاب على المعاصي قانون حتمي التزم الله به كما قالوا: إنّ مرتكب الكبيرة مخلّد في النّار ولو صدق

---

[105] الكشاف، 48/1.

[106] ينظر، المصدر نفسه، 626/2. في تفسير سورة الإسراء/09.

[107] المصدر نفسه، 124/1.

في وحدانية الله وآمن برُسله. [108] لقوله تعالى: ﴿ بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتۡ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾ (البقرة/81).

وصفوة القول أنّ المعتزلة قد ربطوا الجزاء بالعمل موجبين بذلك مجازاة الله تعالى للمطيع على الطاعة، وللعاصي على المعصية، وهذا ما أصطلحُوا عليه بمبدأ الوعد والوعيد، واستدلوا على ذلك بتفسير آيات من الذكر الحكيم، يقول الزّمخشري في قوله تعالى: ﴿ لِّلَّذِينَ أَحۡسَنُواْ ٱلۡحُسۡنَىٰ وَزِيَادَةٞ ﴾(يونس/26). (الحُسنى) المثوبة الحسنى و(زيادة) وما يزيد على المثوبة وهي التفضل، ويدلّ عليه قوله تعالى:﴿ وَيَزِيدُهُم مِّن فَضۡلِهِۦ ﴾ (النساء/173- النور/38). وعطاء الله عند الزمخشري إما تفضل وإما ثواب إما عوض. [109]

ومن التفضل الشفاعة يوم الحساب يقول الزمخشري في قوله تعالى:﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنفِقُواْ مِمَّا رَزَقۡنَٰكُم مِّن قَبۡلِ أَن يَأۡتِيَ يَوۡمٞ لَّا بَيۡعٞ فِيهِ وَلَا خُلَّةٞ وَلَا شَفَٰعَةٞۗ وَٱلۡكَٰفِرُونَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾(البقرة/ 254). وإن أردتم أن يحط عنكم ما في ذمتكم من الواجب لم تجدوا شفيعا يشفع لكم في حط الواجبات لأن الشفاعة ثمة في زيادة الفَضْل لا غير. [110]

وهذا مذهب المعتزلة في الشفاعة، وفاعل الإحسان إنما يستحق المثوبة والثناء إذا لم يتبع إحسانه بما يحيطه، يقول الزمخشري في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ ﴾ (الزمر/ 65). «معناه أوحى إليك لئن أشركت ليحبطن عملك... ولتكونن من الخاسرين بسبب حبوط العمل» [111].

---

[108] محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، 263/1.

[109] الكشاف، 330/2.

[110] المصدر نفسه، 294/1، 295.

[111] المصدر نفسه، 137/4.

ويوجب الزمخشري العوض على الله تعالى ومبدأ أنّ الآلام التي تصيب الأطفال والمجانين لها أعواض، يقول في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتۡ أَيۡدِيكُمۡ وَيَعۡفُواْ عَن كَثِيرٍ﴾ (الشورى/ 30). « فأمّا من لا جرمَ له كالأنبياء والأطفال والمجانين فهؤلاء إذا أصابهم شيء من ألم وغيره فللعوض الموفي والمصلحة». [112]

وكان مخالفوهم يرون أنّ ثواب الله فضل وعد به، وخلف الوعد نقص تعالى الله عنه والعقاب عدل وله العفو عنه، وليس في خلف الوعيد نقصٌ ومرتكبوا الكبيرة من المؤمنين لا يخلدون في النّار لقوله تعالى: ﴿ وَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ﴾ (الزلزلة/08). ومرتكب الكبيرة قد عمل خيرا وهو إيمانه، وشرا وهو كبيرته فيُعاقب على كبيرته ثمّ يثاب على إيمانه.[113]

وقال في تفسير قوله تعالى: ﴿ قُلۡ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسۡرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ لَا تَقۡنَطُواْ مِن رَّحۡمَةِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغۡفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًاۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلۡغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ﴾ (الزمر/ 53). يعني بشرط التوبة، وقد تكرر ذكر هذا الشرط في القرآن فكان ذكره في مواضع مُغنيا عن عدم ذكره في مواضع لأن القرآن الكريم في حكم كلام واحد، ولا يجوز فيه التناقض، وفي قراءة ابن عباس وابن مسعود ﴿ يَغۡفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا لمنْ يشاء﴾ والمراد (بمن يشاء): من تاب لأنّ مشيئة الله تابعة لحكمته وعدله، لا لملكه وجبروته، وقيل في قراءة النبي صلّى الله عليه وسلّم وفاطمة رضي الله عنها، قوله تعالى:﴿ يَغۡفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ولا يُبالي ﴾، ونظير نفي المبالاة نفي الخوف في قوله تعالى:﴿ وَلَا يَخَافُ عُقۡبَٰهَا﴾ الشمس/ 15، ثمّ ذكر ما قيل في أسباب نزول الآية. [114]

---

[112] الكشاف، 219/4.

[113] أحمد أمين، ضحى الإسلام، 64/3.

[114] ينظر، الكشاف، 130/4، 131.

وقال في تفسير قوله تعالى:﴿ إِن تَجۡتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنۡهَوۡنَ عَنۡهُ نُكَفِّرۡ عَنكُمۡ سَيِّـَٔاتِكُمۡ ﴾ (النساء/31). الكبيرة والصّغيرة إنّما وُصفتا بالكبر والصغر بإضافتهما إمّا إلى طاعة أو معصية أو ثواب أو فاعلهما. [115]

وقال في تفسير قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يَجۡتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡفَوَٰحِشَ إِلَّا ٱللَّمَمَۚ إِنَّ رَبَّكَ وَٰسِعُ ٱلۡمَغۡفِرَةِ ﴾ (النجم/32). الإثم جنس يشتمل على كبائر وصغائر والكبائرُ: الذّنوب التي لا يسقط عقابها إلاّ بالتوبة، وقيل: التي يكبر عقابها بالإضافة إلى ثواب صاحبها و(الفواحش) ما فحش من الكبائر، كأنّه قال: والفواحش منها خاصة... واللّممُ: ما قلّ وصغُر من الذنوب وعن الكلبي كل ذنب لم يذكر الله عليه حدّا ولا عذابا ﴿ و ٱلله وَٰسِعُ ٱلۡمَغۡفِرَةِ ﴾ حيث يكفر الصغائر باجتناب الكبائر، ويكفر الكبائر بالتوبة. [116]

فالمعتزلة تقول بأنّ مرتكب الكبيرة مُخلّد في النّار ما لم يتب، ويفسر الزمخشري قوله تعالى ﴿ بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتۡ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾(البقرة/ 81). فيقول :مَن﴿ كَسَبَ سَيِّئَةً ﴾ من السّيئات يعني كبيرة من الكبائر ﴿وَأَحَٰطَتۡ بِهِ ﴾تلك واستولت عليه كما يحيط العدّو ولم ينقص عنها بالتوبة ﴿ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾ .[117]

كذلك يفسّر الزمخشري قوله تعالى: ﴿ وَمَن يَقۡتُلۡ مُؤۡمِنٗا مُّتَعَمِّدٗا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدٗا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمٗا ﴾(النساء/ 93). فيقول: «هذه الآية فيها من التهديد والإيعاد والإبراق والإرعاد أمرٌ عظيم وخطبٌ غليظٌ.

---

[115] الكشاف، 493/1.

[116] ينظر، المصدر نفسه، 415/4.

[117] المصدر نفسه، 159/1.

ومن ثمّ روى عن ابن عباس ما روي من أنّ توبة قاتل المؤمن عمدا غير مقبولة. وعن سفيان كان أهل العلم إذا سُئِلوا قالوا لا توبة له، وذلك محمول منهم على الإقتداء بسنة الله في التّغليظ والتشديد، وإلاّ فكل ذنب ممحُو بالتوبة وناهيك بمحو الشرك دليلا...و العجب من قوم يقرؤون هذه الآية ويرون ما فيها ويسمعون هذه الأحاديث العظيمة وقول ابن عباس بمنع التوبة ثمّ لا تدعهم أشعبيتهم وطواعيتهم الفارغة وإتباعهم هواهم وما يخيل إليهم مناهم، أن يطمعوا في العفو عن قاتل المؤمن بغير توبة، أفلا يتدبرون القرآن، أمْ على قلوب أقفالها؟...فإن قلت: هل فيها دليل على خلود من لم يتب من أهل الكبائر؟ قلت: ما أبين الدليل، وهو تناول قوله «ومن يقتل». أيّ قاتل كان من مسلم أو كافر، تائب أو غير تائب إلاّ أنّ التائب أخرجه الدليل فمن ادّعى إخراج المسلم غير التائب فليأت بدليل مثله.[118]

وقال في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَٱتَّقُواْ يَوۡمًا لَّا تَجۡزِى نَفۡسٌ عَن نَّفۡسٍ شَيۡـًٔا وَلَا يُقۡبَلُ مِنۡهَا شَفَـٰعَةٌ وَلَا يُؤۡخَذُ مِنۡهَا عَدۡلٌ وَلَا هُمۡ يُنصَرُونَ ﴾ (البقرة/ 48). فإن قلت: هل فيه دليل على أنّ الشفاعة لا تقبل للعصاة؟ قلت: نعم لأنّه نَفَى أن تقضي نفس عن نفس حقا أخلت به من فعل أو ترك، ثمّ نفى أن يقبل منها شفاعة شفيع فعلم أنّها لا تقبل للعصاة.[119]

فإن قلت: الضمير في (منها) إلى أي النفسين يرجع؟ قلت: إلى الثانية العاصية غير المجزى عنها، وهي التي لا يؤخذ منها عدل، ومعنى لا يقبل منها شفاعة: إن جاءت بشفاعة شفيع لم يقبل منها. ويجوز أن يرجع إلى النفس الأولى على أنها لو شفعت لها لم تقبل شفاعتها، كما لا تجزي عنها شيئا، ولو أعطت عدلا عنها لم يؤخذ منها. [120]

وعلّق ابن المنير على هذا بقوله: أما من جحد الشفاعة فهو جدير ألا ينالها، وأمّا من آمن بها وصدقها وهم أهل السنة والجماعة، فأولئك يرجون رحمة الله، ومعتقدهم أنها تنال العصاة

---

[118] ينظر، الكشاف، 539/1، 540.

[119] المصدر نفسه، 139/1، 140.

[120] المصدر نفسه، 139/1، 140.

من المؤمنين، وإنما ادخرت لهم. وليس في الآية دليل لمنكريها، لأن قوله (يوما) أخرجه منكرا ولا شكّ أنّ في القيامة مواطن، ويومها معدود بخمسين ألف سنة. فبعض أوقاتها ليس زمانا للشفاعة، وبعضها هو الوقت الموعود وفيه المقام المحمود لسيد البشر عليه الصلاة والسّلام.[121]

4/ الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر:

وهذا الأصل يشترك فيه المسلمون عامة عملا بقوله تعالى:﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران/ 104).

ولكن من عهد الصحابة إلى هذا العصر الذي نُؤرّخه والمسلمون مختلفون في مدى الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، فمنهم من رأى هذا الوجوب يكفي فيه القلب واللسان إن قدر عليه، ولا يصح أن يلجأ في ذلك إلى استعمال القوة باليد أو السيف، وكان يرى هذا الرأي "سعد بن أبي وقاص" و"أسامة بن زيد" وابن عمر، ومحمد بن مسلمة، ومن أجل هذا نراهم قد اعتزلوا ولم يشتركوا في القتال مع علي ومعاوية سيرا على مبدئهم هذا، وتبعهم في هذا أكثر المحدثين وعلى رأسهم "أحمد بن حنبل".[122]

ويرى غيرهم أنّ سلّ السيوف في الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر واجب إذا لم يمكن دفع المنكر إلاّ بذلك، فمن اعتقد الحق في جانب وجبت عليه نصرته، فإن أدى اللّين واللّسان إلى تحقيق هذا الغرض كفى ذلك، وإلاّ فالسّيف وعلى هذا المبدأ سار عليّ ومن قاتل معه وعائشة ومن قاتل معها، ومعاوية ومن قاتل معه.[123]

ويرى حسن جار الله زهدي "أنّ مبدأ الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر واجب على سائر المسلمين كل على قدر استطاعته بالسيف فما دونه، فإن قاوموا بالسيف كان ذلك كالجهاد، فلا

---

[121] الكشاف، 139/1.

[122] أحمد أمين، ضحى الإسلام، 64/3.

[123] المرجع نفسه، 64/3.

فرق بين الجهاد في الحرب وبين مقاومة الكافرين والفاسقين، فهذا المبدأ هو الذي جعل المعتزلة يضطهدون مُخالفيهم ويقسون عليهم لاعتقادهم أنّهم بمخالفتهم قد أتوا منكرا.[124]

فإنّ واصل بن عطاء حين تبيّن إلحاد بشار بن برد توعّده بالقتل.[125] ثمّ نفاه من البصرة فذهب بشار إلى حران وبقي فيها إلى أن توفي واصل فعاد إلى البصرة.[126]

فالأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر واجب على المسلمين لنشر الدّعوة الإسلامية وهداية الضالين وإرشاد الغاوين، ولكّن المعتزلة بالغوا في هذا الأصل من أصولهم، وخالفوا ما عليه الجمهور، فقالوا: إنّ الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر يكون بالقلب إن كفى وباللسان إن لم يكف القلب، وباليد إن لم يُغنيا وبالسّيف إن لمْ تكف اليد، لقوله تعالى في الآية 09 من سورة الحجرات: ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَـٰتِلُواْ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ ﴾، وهم في ذلك لا يُفرّقون بين صاحب السلطان وغيره كما أنّهم لم يفرّقوا بين الأصول الدينية المجمع عليها وعقائدهم الاعتزالية.[127]

وجاء في الحديث: «لتأمُرنّ بالمعروف ولَتَنْهوُنّ عن المنكر أو ليعمُنّكم الله بعذاب من عنده». وربما كان أوضح ما يبيّن وجهة نظر المعتزلة في هذا الأصل ما ذكره الزمخشري عند تفسيره قوله تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾ (آل عمران/ 104). إنّ (من) في الآية للتّبعيض؛ لأنّ الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر من فروض الكفايات، ولأنّه لا يصلح له إلاّ من علم المعروف

---

[124] ينظر، زهدي حسن جار الله، المعتزلة، ص53.

[125] الجاحظ (أبي عمرو بن بحر، ت255هـ)، البيان والتبيين، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، ط7، القاهرة 1998، 38/1.

[126] الأغاني، 24/3.

[127] ينظر، محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، 264/1.

والمنكر، وعلم كيف يرتّب الأمر في إقامته[128] وكيف يباشر، فإنّ الجاهل ربما نهى عن معروف وأمر بمنكر، وربّما عرف الحكم في مذهبه وجهله في مذهب صاحبه فنهاه عن غير منكر وقد يغلظ في موضع الليّن، ويلين في موضع الغلطة، وينكر على من لا يريده إنكاره إلاّ تماديا أو على من الإنكار عليه عبث... والأمر بالمعروف تابع للمأمور به، إن كان واجبا فواجب، وإن كان ندبا فندب. وأما النهي عن المنكر فواجب كله، لأن جميع المنكر تركه واجب لاتّصافه بالقبح... فإن قلت: ما شرائط النّهي؟ قلت: أن يعلم النّاهي أنّ ما ينكره قبيح، لأنّه إذا لم يعلم لم يَأمن من أن ينكر الحسن، وأن لا يكون ما ينهي عنه واقعا، لأن الواقع لا يحسن النهي عنه وإنّما يحسن الذم عليه والنّهي عن أمثاله، وأن لا يغلب على ظنّه أنّ نهيه لا يؤثر لأنّه عبث، فإن قلت: فما شروط الوجوب؟ قلت: أن يغلب على ظنّه وقوع المعصية... فإن قلت: كيف يباشر الإنكار؟ قلت: يبتدئ بالسهل، فإن لم ينفع ترقى إلى الصعب، لأن الغرض كف المنكر...، فإن قلت: فمن يباشره؟ قلت: كل مسلم تمكّن منه واختص بشرائطه.[129]

فالأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر عند الزمخشري من فروض الكفايات، وهو قد وضع شروطا لمن يصلح للقيام بهذه المهمة مبيّنا له كيفية مباشرتها.

وقد رُوي عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم أنّه سئل وهو على المنبر: من خير الناس؟ قال: «آمرُهُم بالمعروف وأنهاهم عن المنكر وأتقاهم لله وأوصَلهُم» وعن عليّ: أفضل الجهاد الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر. [130]

وبعد أن تناولنا الأصول الخمسة للمعتزلة بالدراسة والتحليل لا يفوتنا أنْ نُنوّه إلى أنّ هناك مبادئ أخرى للمعتزلة لا يشتركون فيها، بل هي خاصة لكلّ فرقة من فرقهم المتعدّدة التي بلغت العشرين أو تزيد والمقام لا يسمح بعرض تلك الفرق، وبيان خصائص كل فرقة. وهذا ما قد تناوله الشهرستاني بالتّفصيل في مصنّفه "الملل والنحل".

---

[128] ينظر، الكشاف، 388/1.

[129] ينظر، المصدر نفسه، 390/1.

[130] أحمد أمين، ضحى الإسلام، 65/3.

الفصل الأول

الألفاظ والسياق القرآني

الأصلُ في نظم القرآن أن تُعَدَّ الحروف بأصواتها وحَرَكاتها ومواقِعِهَا ذات دلالة معنوية ولذلك يستحيل أن يقع في تركيبه ما يسوغ الحكم في كلمة زائدة، أو حرف مضطرب أو ما يجري مَجرى الحشو والاعتراض، إنّما نَزَلت كلماتُهُ مَنَازِلَهَا على ما استقرت عليه طبيعة البلاغة وما قد يُشْبِهُ أنْ يَكونَ من هذا النحو الذي تَمكنت به مفرداتُ النظام الشمسي، وارتبطت به سائر أجزاء المخلوقات صفة متقابلة، بحيثُ لو نُزعت كلمة منه، أو أزيلت عن وَجْهِهَا، ثُمّ أُدِير لسانُ العربِ كلّه على أحسن منها في تأليفها ومَوْقِعِهَا وَسَدَادِهَا، لَمْ يتهَيَأْ ذلك ولا اتسعت لهُ اللغة بكلمة واحدة ... وهو سرّ من إِعْجَازِهِ، قد أحسّ بِهِ العرب لأنهم لا يذهبون مذهبا غيره في منطقتهم وفصاحة هذا المنطق، وإنما يختلفون في أساليب القدرة عليه ومعنى الكمَالِ فيه.[1]

ولا جَرَمَ أنّ المعنى الواحد يُعبّر عنه بألفاظ لا يجزي واحد منها في موضعه عن الآخر إنْ أُريدَ شرط الفصاحة لأن كلّ لفظ ربّما أشبه موقعه من الكلام وَمِنْ طبيعة المعنى الذي هو فيه والذي تُساقُ له الجملة، ورُبّما اختلف وكانَ بغيرِ ذلك أشبه.[2]

المبحث الأول: اللفظ والمعنى.

مِنْ الواضح أننّا لا نستطيع أن نُدْرِكَ من اللغة غَرضًا، ولا أن نُفِيدَ منها معنى، إلا إذا ارتبطت كلماتها بعضها ببعض، وصارت كل لفظة متصلة بالأُخْرىَ نَوْعًا من الاتصال. وفي ضوءِ هذا الترابط وهذه الصلات تكمنُ المعاني والأفكار التي تحويها النّصوص اللغوية.

ولقد أَحَسّ البلاغيون بجلال هذه الأساليب الملفعة بِالضِلال والضباب، والتي لا ينكشف لنا المراد منها انكشافا ضَاحِيًا، ولا يَحْجُبُ عنا حجبًا قاتِما وإنّما تتراءى لنا فيها المعاني هاربة في غيم شفيف أحسن البلاغيون بِجَلالِ هذه الأساليب التي لها في النّفُوس سحر وخلابة فَفَسّرُوهَا تفسيرًا نَفْسِيا بَديعًا، قال العلوي:« إنّ النفسَ إذا وقَعت على كلامِ غير تام بالمقصود منه تشوّقت إلى كَمَالِهِ، فلو وَقعت على تَمَامِ المقصود منه لم يبق لها هناك تشوق أصلاً لأنّ تحصيل

---

[1] ينظر، مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، دار الكتاب العربي، ط8، بيروت، د ت، ص224، 225.

[2] المرجع نفسه، ص226.

الحاصِل مُحال، وإن لم تقِف علَى شيء منه فلا شوق لها هناك، فأما إذا عَرفَتْهُ من بعض الوجوه دون بعض فإنّ القدر المعلوم يحدِثُ شَوقا إلى ما لَيسَ بمعلوُمٍ»[3].

فلاَ بُدَّ في مثل نظم القرآن من إخطار معاني الجمل وانتزاع جملة ما يُلائِمُهَا من ألفاظ اللغة، بحيث لا تَنِدُ لفظة ولا تتخلّف كلمة، ثم استعمال أمَسّها رحمًا بالمعنى وأفصحها في الدلالة عليه، وأبلغها في التصوير وأحْسَنَهَا في النسق وأبدعها سناء وأكثرها غناء وأصفاهَا رونقا وماءً، ثم اطراد ذلك في جملة القرآن على اتساعه، وما تضمن من أنواع الدلالة ووجُوهِ التأويل، ثم إحكامُهُ على أنّ لا مُراجعة فيه ولا تسامح، وعلى العصمة من السهو والخطأ في الكلمة وفي الحرف من الكلمة، حتى يجيءَ ما هُوَ كأنّه صيغ جملة واحدة في نفس واحد، وقد أُدِيرت معانيها على ألفاظ في لغات العرب المختلفة، فَلَبِسَتها مرةً وَاحدة، وذلك لاَ ريبَ مما يفُوتُ كلّ فوت في الصناعة، ولا يَدّعِيهِ من الخلق فردٌ ولا جماعة.[4]

لقد حَرص الزمخشري على بَيانِ ما للغة من عُلّوِ المكانة، ومن خصائص الحكمة وما نيطت به من علائق الإتقان والبلاغة، هو الذي حدا به إلى البحث عن أدّلة على ذلك في أساليبها التعبيرية، وأقوال البُلغاءِ من ناحية وفي نِظَامِهَا من ناحية أخرى، وهكذا تبدو قوة العناية بالمعنى في بناء الكلمة ونَسَق مكوناتها.

وقد وقَف الزمخشري كثيرا عند المفردات القرآنية يتأمل وقْعَ كَلماتها ومُلاَءمَتَهَا للسياق والنظر في مفردات النص الأدبي من أوْجَبِ ما يجبُ على مُفسره ودَارِسِهِ لأنها مفتاح النص وزِمَامُ ما فيه من دقيق المعاني وخفيّ الإشارات. وكلما أحسنَ الدارس هذه الوقفات واستشف من المفردات كل ما تعطيه وتلوح به من معنى وَوَحْي ورمز، كان أَقدَرَ على الاندماج والمشاركة

---

[3] محمد محمد أبو موسى، خصائص التراكيب دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني، مكتبة وهبة، ط7، القاهرة، 2006 ص199.

[4] مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ص 226.

وبهذا يصل نفسه بنفْسِ منشِئِه ويحلقُ في آفاقِه ويتابع خطراته ويملك تجربته كاملة. وحينما يصل المفسر إلى هذه الدرجة، فقد وَصَلَ إلى ما ينبغي أنْ يصِلَ إليه.[5]

وقد استعان جار الله بحِسّه الدقيق، وقدرته الفذّة في استقصاء المعاني، وتوليد الدلالات فطال وقوفه عند المفردات القرآنية مبيّنا علاقة اللفظ بمعناه، واصفا هيئة المفردة ومعناها المستفاد من الهيئة (الصيغة) مُحيطا بكلّ أجزاء الكلام ممّا استدعاه للبحث المستفيض عن معاني الحروف ودورها في النّظام اللغوي.

وَحَرّيٌ بنا في هذا الفصل أن نحاول عقدَ الصلة بين اللفظ والمعنى بقول الزمخشري في قوله تعالى:﴿وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِم مَّطَرًا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ﴾ (الأعراف/84)

فإن قلت: أيُ فرق بين(مطر) و(أمطر)؟ قلت: يقال مطرتهم السماء و وادٌ ممطورٌ، وفي نوابغ الكلم: حرى غير ممطور، ومعنى مطرتهم: أصابتهم بالمطر، كقولهم غَاثَتْهُمُ، ووَبلَتْهُمْ وَجَادَتْهُمْ ويقال: أمطرتْ عليهم كذا بمعنى: أرْسَلَتْهُ عليهم إرْسَالَ المطر، قال تعالى: ﴿ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِّنَ السَّمَاءِ﴾ (الأنفال/32).﴿وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِّن سِجِّيلٍ مَّنضُودٍ ﴾ (هود/82) و(الحجر/74)[6]، ومعنى (أمطرنا عليهم مطرا) وأرسلنا عليهم نوعا من المطر عجيبا يعني: الحجارة ألا ترى إلى قوله: ﴿وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِم مَّطَرًا ۖ فَسَاءَ مَطَرُ الْمُنذَرِينَ ﴾ (الشعراء/173).[7]

ورد عليه أحمد فقال: مطرت السماء في الخير، وأمطَرَت السّماء في الشر، ويتوهَمُ أنّها تفرقة وَضْعيَة، فبيّن أنّ (أمطرت) معناه أرسلت شيئا على نحو المطر، وإنْ لم يكنْ ماء حتى لو أرسل الله من السماء أنواعا من الخيرات والأرزاق مثلا كالمن والسلوى، لجاز أن يقال فيه أمطرت السماء

---

[5] محمد محمد أبو موسى، البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري، وأثرها في الدراسات البلاغية، مكتبة وهبة، ط2، القاهرة 1988، ص 261.

[6] الكشاف، 2 /122.

[7] المصدر نفسه، 2 /122.

خيرات، أي: أرسلتها إرسال المطر فليس للشر خصوصية في هذه الصيغة الرباعية، ولكن اتفق أنّ السماء لم ترسل شيئا سوى المطر إلا وكان عذابا، فظن الواقع اتفاقا مقصودا في الوضع، فنبه على تحقيق الأمر فيه وأحسن وأجمل.[8]

ويفرق الزمخشري بين لفظتين مترادفتين ظاهرا، ولكن إذا أمعن الدّارس نظره في السياق وجد بينهما فرقًا، فيقول في الفرق بين (الخلق) و(الجعل) في الآية الكريمة :﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَـٰتِ وَٱلنُّورَ ۖ ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ (الأنعام/01) « أنّ (جعل) يتعدى إلى مفعول واحد إذا كان بمعنى أحدث وأنشأ كقوله تعالى ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَـٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ وإلى مفعولين إذا كان بمعنى (صَيّرَ)، كقوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا۟ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَـٰدُ ٱلرَّحْمَـٰنِ إِنَـٰثًا﴾ (الزخرف/19)، والفرق بين (الخلق) و(الجعل): أن (الخلق) فيه معنى التقدير، وفي (الجعل) معنى التضمين كإنشاء شيء من شيء أي: تَصْيِيرُ شيء شيئا، أو نقلهُ من مكان إلى مكان، ومن ذلك ﴿وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ (الأعراف/189) (وجعل الظلمات والنور)؛ لأن الظلمات من الأجْرامِ المتكاثفة، والنور من النار، قوله تعالى:﴿ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَٰجًا﴾ (فاطر/11)، ﴿أَجَعَلَ ٱلْـَٔالِهَةَ إِلَـٰهًا وَٰحِدًا ۖ﴾ (ص/05).[9]

ويُعَلّقُ تمام حسان على هذه الآية الكريمة فيقول: نَسَبَت الآية السموات والأرض إلى (الخلق) ونسبت الظلمات والنور إلى (الجعل) فكأنما جعلت السموات والأرض جواهر وجعلت الظلمات والنور أعراضا تنسَبُ إلى هذه الجواهر، وتدرك بها ثم إن هذا الإبداع لم يَهْدِ الذين كفروا إلى مبدع قادر يستحق أن يعبد فاتخذوا عَديلاً له يعبُدُونَهُ من دونه، قوله تعالى:﴿ثُمَّ

---

[8] الكشاف، 122/2.

[9] المصدر نفسه، 03/2.

﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمۡ يَعۡدِلُونَ﴾(الأنعام/01)[10]. وجاء في الكشاف في قوله تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتۡ وعَلَيۡهَا مَا ٱكۡتَسَبَتۡ﴾ (البقرة/286). « فإن قلت: لِمَ خَصّ الخير بالكسب، والشر بالاكتساب؟ قلت: في الاكتساب اعتمال، فلما كان الشر مما تشتهيه النفس وهي منجذبة إليه وأمّارة به، كانت في تحصيله أعمَلَ وأجَدّ، فجعلت لذلك مكتسبه فيه، ولما لم تكن كذلك في باب الخير وصفتْ بِمَا لا دلالة فيه على الاعتمال»[11]، وجاء في البحر المحيط:« والذي يظهر لي أنّ الحسنات هي ما تكسب دون تكلف... والسيئات تكسب ببناء المبالغة»[12].

ويقول سيبويه(ت180هـ) في السياق ذاته مفرقا بين (كسب) و(اكتسب):« وأما (كسب) فإنه يقول: أصاب، وأما (اكتسب) فهو التصرف والطلب والاجتهاد بمنزلة الاضطراب»[13].

ويقول ابن الحاجب (ت 246 هـ):« و(افتعل) للمطاوعة غالبا نحو: غممتهُ فاغتم وللاتخاذ نحو: اشتوى وللتصرف نحو: اكتسب» [14].

ويقول رضي الدين الاسترباذي (ت 686 هـ):« قوله و(للتصرف) أي: الاجتهاد والاضطراب في تحصيل أصل الفعل فمعنى (كسب) أصَابَ، ومعنى (اكتسبَ) اجتهد في تحصيل الإصابة بأنّ زَوَالَ أسبابها، فلهذا قال الله تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتۡ﴾ أي اجتهدت في الخير أولا فإنّه لا يضيع، و﴿عَلَيۡهَا مَا ٱكۡتَسَبَتۡ﴾ أي: لا تؤاخذ إلا بما اجتهدت في تحصيله وبالغت فيه

---

[10] البيان في روائع القرآن، مكتبة الأسرة، د ط، 2000، ص 393.

[11] الكشاف، 327/1.

[12] أبو حيان (محمد بن يوسف، ت745هـ)، تفسير البحر المحيط، تح: عادل أحمد علي معوض، دار الكتب العلمية، ط1 بيروت، 1993، 366/2.

[13] (أبي بشر عمرو بن عثمان)، الكتاب، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، ط3، القاهرة، 1988، 241/2.

[14] محمد بن الحسن الاسترباذي، شرح الرضى لكافية ابن الحاجب، تح: حسن بن محمد بن إبراهيم الحفظي جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، المملكة العربية السعودية، 1966، 108/1.

من المعاصي»[15]. وقوله تعالى:﴿إِلَّآ ءَالَ لُوطٍ إِنَّا لَمُنَجُّوهُمۡ أَجۡمَعِينَ إِلَّا ٱمۡرَأَتَهُۥ قَدَّرۡنَآ إِنَّهَا لَمِنَ ٱلۡغَٰبِرِينَ﴾ (الحجر/59- 60).

أوّلَ الزمخشري[16] هذه الآية الكريمة التي يتعارض مدلولها مع معتقده الاعتزالي فَضَمَنّ الفعل (قدّرنا) معنى الفعل (علمنا) ليتخلص من دلالة ظاهره، الذي يدل على أن الله سبحانه وتعالى قدّر على الإنسان ما سيفعله، فأول الزمخشري فعل التقدير بمعنى العلم فيصبح تفسير الآية الكريمة متفقا مع مذهبه الاعتزالي القائم على أن الإنسان هو الخالق لأفعاله، والله سبحانه وتعالى يعلمها فضمن التقدير معنى العلم واستدل بالبرهنة على هذا المعنى عن طريق قصر تعليق عمل الفعل على أفعال القلوب.[17]

فالفعل (قدّرنا) جاء معلقا عن العمل في الآية الكريمة السابقة بالحرف (إن) الابتدائية فقال: التعليق من خصائص أفعال القلوب، وهذا يدل على أن الزمخشري ضمن الفعل (قدّرنا) معنى الفعل (علمنا)، وفي هذا التأويل للفعل (قدرنا) قد تخلص الزمخشري من دلالة ظاهر هذه الآية التي تتنافى ومتعقده، والتي يفهم منها أن الله خالق لأفعال عباده، في حين أن المعتزلة يرون أن الإنسان حر في اختيار أفعاله والله تعالى يعلمها ويحاسبه عليها.

كما فرّق الزمخشري بين (الضياء) و(النور) في قوله تعالى:﴿هُوَ ٱلَّذِي جَعَلَ ٱلشَّمۡسَ ضِيَآءً وَٱلۡقَمَرَ نُورًا﴾ (يونس/05)، فقال:« الضياء أقوى من النور»[18].

---

[15] شرح الرضى لكافية ابن الحاجب، 110/1. وينظر، أحمد الحملاوي، شذا العرف في فن الصرف، دار الكتاب، د ط د ت، ص44.

[16] الكشاف، 559/2، 560.

[17] التعليق: إبطال عمل العامل لفظا لا تقديرا، وإنما تعلق إذا وليها حروف الابتداء والاستفهام والنفي وجوابات القسم وتبطل عملها في اللفظ وتعمل في الموضع مثل: قد علمت أزيد في الدار، أم عمرو، وظننت زيد منطلق، وعلمتا أزيد عندك أم عمرو، وأيّهم في الدار، وعلمت ما نريد لمنطلق، وعلمت أن زيدا لقائم إدخال لعمرو وأخوك، أحسب ليقومن زيد ولا يكون التعليق في غيرها. ينظر، المفصل في علم العربية، تح: صالح قدارة، دار عمار، ط1، عمّان، 2004، ص 262. الاستراباذي، شرح الرضي للكافية، 281/2. شرح المفصل،86/7.

[18] الكشاف، 318/2.

وقد فرق بينهما العسكري بقوله: « أن الضياء هو ما يتخلّل الهواءَ من أجزاء النور فيبيّض بذلك»[19]. وقيل في الفرق بينهما: إنّ (الضيّاء) ما كان من ذات الشيء المضيء و(النور) ما كان مستعارًا من غيره، واستدلوا بالآية المذكورة، وانتهوْا إلى أنّ (الضياء) أتمُ وأكمل من النّور والنور أعم منه [20]. فالشيء يُضيئ بذاته، ويُنير بغيره.

وفي ضوء هذه الفروق اللغوية حلّل الزمخشري قوله تعالى:﴿ فَلَمَّآ أَضَآءَتۡ مَا حَوۡلَهُۥ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمۡ ﴾ (البقرة/17).

قال:«هلاّ قيل ذهب الله بضوئهم؟ لقوله:﴿ فَلَمَّآ أَضَآءَت ﴾ قلت: ذِكر النّور أبلغ؛ لأن الضوء فيه دلالة على الزيادة. فلو قيل ذهب الله بضوئهم، لأَوْهَمَ الذهاب بالزيادة وبقاء ما يسمى نورًا، والغرضُ إزالة النور عنهم رأسا وطمسُهُ أصلا. ألا ترى كيف ذكر عَقِبَيْهِ (وتركهم في ظلمات) والظلمة عبارة عن عدم النور وانطماسه، وكيف جمعها، وكيف نكرها وكيف أتبعها ما يدل على أنها ظلمة مبهمة لا يتراءى فيها شبحان. وهو قوله (لا يبصرون) فإن قلت: فلِمَ وُصِفت بالإضاءة؟ قلت: هذا على مذهب قولهم: للباطل صولة ثم يضمَحِلُ، ولِريح الضلالة عصفة ثم تخفت، ونار العرفج مثل لنروة كل طماح».[21]

وواضح كيف تُسهم المادة اللغوية المتعلقة باللفظة الواحدة بتمييزها عما يظهر أنه مرادف لها، غير أن هذه الوجوه الدلالية الدقيقة لا تنكشف إلا للغوي ضَليع شأن الزمخشري، وهو ما توضحه تخريجاته العقلية المنطقية. فاللفظة القرآنية مؤشر نصّي يقوم عليه بناء المعنى بشكل واضح في (الكشاف)، وبموجب ذلك يكون البحث في الجانب اللغوي أساسا لاستقصاء (المعنى) واستكْنَاهِ الدلالات الخفية.

---

[19] أبو هلال العسكري، كتاب الفروق، تح، أحمد سليم الحمصي، ط1، لبنان، 1994، ص 346.

[20] ينظر، الأب هنريكوس لامتس اليسوعي، فرائد اللغة في الفروق، المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، د ط، 1988 ص 178.

[21] الكشاف، 1 /81.

وفي هذا السياق يرى الزمخشري، أن (البشارة) هي الأخبار بما يظهر سرور - المخبر به – جاء في قوله تعالى: ﴿ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴾ (التوبة/34) بالاستهزاء والسخرية الشديدة، وقال سيبويه: أنه خبر يؤثر في البشر من حزن أو سرور، وقال ابن عطية:« الأغلب استعماله في الخير وقد يستعمل في الشر أيضا مقيدا به منصوصا على الشر للمبشر به وعلى العموم متى أطلق لفظ البشارة يحمل على الخير»[22].

يعلق أبو حيّان على هذا بقوله:« ولنا ما يُخَالفُ قول ابن عطية والزمخشري بدليل قول سيبويه وغيره، وأن البشارة أول خبر يَرِدُ على الإنسان من خير كان أو شرّ وسمى بذلك لتأثيره على البشرة، وقال تعالى:﴿يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُم بِرَحْمَةٍ مِّنْهُ﴾ (التوبة/21) وقال تعالى:﴿فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾(التوبة/34)، ولكن الزمخشري جعل عكس هذا في الكلام»[23].

وقد ذكر الفرّاء في تفسيره للآية السابقة الذكر﴿ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴾ (التوبة/34) أنّ البشارة إنما تكون في الخير فقد قيل ذلك في الشر.[24]

والأمر ذَاتُهُ ينطبق على ألفاظ الثواب الواردة بمعنى العقاب ذكر الفرّاء في تفسيره لقوله تعالى:﴿ فَأَثَـٰبَكُمْ غَمًّا بِغَمٍّ﴾ (آل عمران/153)، قال:« الإثابة هاهُنا في معنى عقاب ولكنه كما قال الشاعر:

أَخَافُ زِيَادًا أنْ يكونَ عَطَاؤُهُ أَدَاهُمْ سُودًا أو محدرجة سمرًا

وقد يقول الرجل الذي قد اجترم إليك: لئن أتيتني لأُثِيبَنَكَ ثَوَابًا، معناه لأعاقِبَنَكَ وربما أنكرَه من لا يعرفُ مذاهبَ العربية»[25].

---

[22] أبو حيان، البحر المحيط، 1/109-111.

[23] المرجع نفسه، 1/109-111.

[24] أبو زكريا يحي بن زياد (ت207هـ)، معاني القرآن، عالم الكتب، ط3، بيروت، 1983، 1/239.

[25] المرجع نفسه، 1/239.

ويقول ابن سنان الخفاجي في هذه المسألة التي أورَدَهَا في باب الكلام في الألفاظ المؤلفة أنّ العرب قد تحمِلُ اللّفظ على اللّفظ فيما لا يستوي معناه، قال الله عز وجل:﴿ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ (آل عمران/21) لما قال: بشر هؤلاء بالجنة قال: وبشر هؤلاء بالعذاب، والبشارة إنّما تكون في الخير لا في الشر، وكذلك في قوله تعالى:﴿ وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ (الشورى/40). فالسيئة الثانية ليست بسيئة لأنها مُجازاة ولكنه لما قال:﴿ وَجَزَٰٓؤُا سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ ﴾ فَحَمَلَ اللفظ على اللفظ، وكذلك قوله تعالى:﴿ وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ ٱللَّهُۖ وَٱللَّهُ خَيْرُ ٱلْمَٰكِرِينَ﴾ (آل عمران/54). إنما حَمَلَ اللفظ على اللّفظ فخرج الانتقام بلفظ الذنب، لأن الله عزّ وجلّ لا يمكر.[26]

ويقف الزمخشري عند استعمال القرآن لكلمة (عوج) فقد دلّ بِنفْيِهَا على إثبات الاستقامة للقرآن في قوله تعالى: ﴿ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ ﴾ (الزمر/28). ويقارن بين هذا المعنى وبين قولنا: مستقيما أو غير معوّج، ويستخرج من تعبير القرآن فائدتين الأولى نفي أن يكون فيه عوج قط، والثانية أن لفظ (عوج) مختص بالمعاني دون الأعيان.[27]

جاء في الصحاح:« العَوج بالتحريك مصدر قولك: عَوِجَ الشيء بالكسر فهو أعوج والاسم العِوَج بكسر العين، قال ابن السكيت: وكلّ ما كان ينتصبُ كالحائط والعود قيل فيه عوج بالفتح، والعوج بالكسر ما كان في الأرض أو دين أو معاش يقال: في دينه عوج»[28].

---

[26] ابن سنان الخفاجي(ت422هـ)، سرّ الفصاحة، تح: إبراهيم شمس الدين، كتاب ناشرون، ط1، لبنان، 2010 ص153.

[27] الكشاف، 121/4.

[28] الجوهري (إسماعيل بن حماد، ت393هـ)، الصحاح وتاج العربية، تح: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، ط4 1987، مادة (عوج)، 331/1.

وذكر ابن منظور الفرق في مؤلفه قائلا:« والعَوج بفتح العين مختص بكل شيء مرئي كالأجسام، وبالكسر، بما ليس بمرئي، كالرأي والقول»[29].

ويقول الزمخشري « ويقال في العود عَوَجٌ، وفي الرأس عِوَج»[30]، ويقول الفيروز أبادي « ويقال في منتصب كالحائط والعصا: فيه عَوَجٌ محركة، وفي نحو الأرض والدين»[31].

1- اللفظ والسياق:

فإذا ما نقل القرآن استعمال الكلمة من المعاني التي هي مختصة بها إلى الأعيان اجتهد الزمخشري في بيان ملاءمتها لسياقها ولماذا آثرها القرآن على غيرها يقول في قوله تعالى ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْجِبَالِ فَقُلْ يَنسِفُهَا رَبِّى نَسْفًا فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا لَّا تَرَىٰ فِيهَا عِوَجًا وَلَآ أَمْتًا﴾ (طه/105، 107).« فإن قلت: قد فَرّقُوا بين العِوجَ والعَوَج فقالوا (العِوَج) بالكسر في المعاني، و(العَوجَ) بالفتح في الأعيان والأرض عين فكيف صَح فيها المكسور العين؟ قلت اختيار هذا اللفظ له موقع حسن بَديع في وصف الأرض بالاستواء والملاسة ونفي الإعوجاج عنها على أبلغِ ما يكون، وذلك أنك لو عمدت إلى قطعة أرض فسويتها وبالغْتَ في التسوية على عينك وعيون البصراء من الفلاحة واتفقتم على أنه لم يبق فيها اعوجَاجُ قط، ثم استطلعت رأي المهندس فيها وأمرته أن يعرض استواءَهَا على المقاييس الهندسية، لعثر فيها على عوج في غير موضع، لا يُدرك ذلك بحاسة البصر، ولكن بالقياس الهندسي، فَنَفَى الله عزّ وجلّ وعلا ذلك العوج الذي دَقّ ولطف عن الإدراك اللّهم إلا بالقياس»[32]. إلا بالقياس دون الإحساس لَحِق بالمعاني فقيل (عِوج) بالكسر.

---

[29] (جمال الدين أبي الفضل الأنصاري، ت711هـ)، لسان العرب، تح: عامر أحمد حيدر، دار الكتب العلمية، ط1 بيروت، 2005، مادة (ع و ج)، 121/2.

[30] أساس البلاغة، تح: عبد الرحيم محمود، دار المعرفة، دط، بيروت، د ت، ص 315،316.

[31] القاموس المحيط، تح: أبو الرنا نصر الجوريني الشافعي، دار الكتب العلمية، ط2، بيروت، 2007، ص 255.

[32] الكشاف، 3 /85

وللكلمة الواحدة إيحاءات مختلفة حسب سياقها فقد عبّر القرآن الكريم بكلمة (سيق) في جانب الكافرين وسوْقِهِم إلى جهنم زُمَرًا، وفي جانب المؤمنين وسَوقِهِم إلى الجنّة زُمرَا، ويقف عند هذا اللّفظ في هذين المقامين المتبايَنين، ليُشِيرَ إلى إيحائه هنا وإيحائه هناك فيقول:« فإن قلت كيف عبّر عن الذهاب بالفريقين جميعا بلفظ السّوْقِ ؟ قلت: المراد بسَوقِ أهل النّار طردهم إليها بالهوان والعنف، كما يفعل بالأسارى والخارجين على السّلطان إذا سِيقوا إلى حبس أو قتل، والمراد بِسَوْقِ أهلِ الجنة سوقُ مراكِبِهم لأنّه لا يذهب بهم إلاّ راكبين وحثها إسراعا بهم إلى دار الكرامة والرضوان كما يفْعَل بمن يشرف ويُكرِم من الوافدين على بعض الملوك، فشتّان ما بين السَّوْقَين»[33].

يلجأ الزمخشري لتأويل كل ما يُعارض مذهبه الاعتزالي، فهو يَحمِلُ (السيئة) في الآية من سورة البقرة في قوله عز وجل:﴿ بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتۡ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ (البقرة/81) على معنى (الكبيرة) ليتفق ذلك مع رأي المعتزلة الذي يقول بخُلُودِ مرتكب الكبيرة في النار، يقول في تأويل الآية الكريمة:« ومن كسب سيئة من السيئات، يعني كبيرة من الكبائر، (وأحاطت به خطيئته) تلك، واستولت عليه»[34].

ولذلك علّق ابن المنير على تفسير الزمخشري السابق بقوله:« فسرها بذلك لتنطبق الآية على مذهب المعتزلة وهو أن فاعل الكبيرة مخلدّ في النار، ومذهب أهل السنة أنه لا يخلدُ فيها إلاّ الكافر، وفسروا الخطيئة بالشرك»[35].

وقد تُبدَلُ كلمة مكان أخرى في آية مشابهة ويلحظ الزمخشري هذا ويناقشه ويبحث المقامين، ويشرحُ أسلوبَ الآيتين وكيف اقتضى كلّ مقّامٍ من المقامين هذه الكلمة بعينها، ولَهُ في هذا كلامٌ جيدٌ، يقول في قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّي يَعۡلَمُ ٱلۡقَوۡلَ فِي ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِۖ وَهُوَ

[33] الكشاف، 114/4.

[34] المصدر نفسه، 159/1.

[35] المصدر نفسه وهامشه، 159/1.

ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ﴾(الأنبياء/04). فإن قلت: هلاّ قيل: يعلم السر، لقوله: ﴿وَأَسَرُّوا ٱلنَّجۡوَىٰ﴾ (طه/62- الأنبياء/03). قلت: القول عام يشملُ السِرّ والجهر، فكان في العلم به العلم. بالسر وزيادة، فكان آكد في بيان الاطلاع على نجواهُمْ من أن يقول: يعلم السر كما أن قوله:﴿يَعۡلَمُ ٱلسِّرَّ﴾ آكدُ من أن يقول: يعلمُ سرّهم، ثم بين ذلك بأنه السّمِيعُ العَلِيمُ لذاته فكيف تخْفَى عليه خافية، فإن قلت: فلم ترك هذا الآكد في سورة الفرقان في قوله تعالى:﴿قُلۡ أَنزَلَهُ ٱلَّذِى يَعۡلَمُ ٱلسِّرَّ فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾(الفرقان/06) قلت: ليس بواجب أنْ يَجِيءَ بالآكد في كل موضع، ولكن يجيءُ بالوَكِيدَ تارة وبالآكدِ أخرى، كما يجيءُ بالحسن في موضع وبالأحسن في غيره ليفتن الكلام افتنانا وتجمع الغاية ومَا دُونَهَا، على أن أسلوب تلك الآية خِلاَفَ أسلوب هذه من قبل أنه قَدّمَ ههنا أنهم أسروا[36] النجوى فكأنّه أراد أن يقول: إن ربي يعلم ما أسروه، فوضَعَ القول موضِعَ ذلك للمبالغة، ومن ثم قصد وصف ذاته بأن أنزله الذي يعلم السِّرَ في السموات والأرض، فهو كقوله علاّم الغُيوبِ:﴿ عَـٰلِمِ ٱلۡغَيۡبِ ۖ لَا يَعۡزُبُ عَنۡهُ مِثۡقَالُ ذَرَّةٍ ﴾ (سبأ/03).[37]

وفي هذا النص يتضح رأيه في تَفَاوُتِ بلاغةّ القرآن بين البليغ والأبلغ، والحسن والأحسن ليجمع الغاية وما دونها كما يقول.

يقول في قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُلۡهِكُمۡ أَمۡوَٰلُكُمۡ وَلَآ أَوۡلَـٰدُكُمۡ عَن ذِكۡرِ ٱللَّهِ ۚ وَمَن يَفۡعَلۡ ذَٰلِكَ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡخَـٰسِرُونَ ﴾ (المنافقون/09). في هاتين الآيتين كما هو شأن الآيات القرآنية كلها أسرار تعبيرية بديعة، ولقد نهى الله تعالى في هذه الآية عن الانشغال بأمر الأموال والتصرف فيها والسعي في تدبير أمْرها، والانشغال بأمر الأولاد إلى حدّ الغفلة عن ذكر الله، وإيثار ذلك عليه ومن يفعل ذلك كان خاسرا خسارة عظيمة. وهذا هو معنى

[36] الكشاف، 3 /100، 101.

[37] المصدر نفسه، 101/3.

الآية على وجه الإجمال إلا أن هناك أسرارًا تعبيرية تدعو إلى التأمل منها: إنّه قال: (لا تلهكِمُ أموالكمُ) ومعنى (لا تُلهكم) لا تشغلكُمْ[38]، وقد تقول: ولماذا لم يقُلْ (لا تشغلكُمْ) والجواب أنّ من الشغل ما هو محمود، فقد يكون شغلا في حق كما جاء في الحديث (إن في الصلاة لشغلاً) وكما قال تعالى: ﴿إِنَّ أَصْحَٰبَ ٱلْجَنَّةِ ٱلْيَوْمَ فِى شُغُلٍ فَٰكِهُونَ﴾ (يس/55). أمّا الإلهاءُ فمِما لا خيرَ فيه وهوَ مذمومٌ على وجهِ العموم فاختار ما هُو أحقُ بالنّهي.[39]

وقد تأوّلَ الزمخشري قوله تعالى:﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ۚ وَلَتُسْـَٔلُنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾(النحل/93). فقال: قد شاء جَعْلَهُمْ أمةً واحدة حنيفة مسلمة ولكن لم يقع مُرادُه، فمشيئة إيمانهم قسْرًا لا اختيارًا وهذه المشيئة لم تقع اتفاقا... ثم بين الزمخشري معنى الإضلال والهدى عن المعتزلة، فذكر أن الإضلال هو: أن يخذُلَ من عَلِمَ أنه يختار الكفر ويُصَمِمُ عليه وهذا القسم من الناس لا يَنْفَعُ معه الإيمان، حتى ولو سهّل له الله سبحانه وتعالى طريق الإيمان، يعني أنّه بنَى الأمر على الاختيار وعلى ما يستحق به اللطف والخذلان والثواب والعقاب، ولم يَبْنِهِ على الإجبار وعلى ما يَستَحِقُ به شيء من ذلك[40] فمن خلال تأويل الزمخشري للدّالَين (الإضَلال) و (الهداية) نلمس أثر الفكر الاعتزالي على اللغة والتوسع في استخدام دلالتها المعنوية من أجل ترسيخ دعائم المذهب الاعتزالي ونُصْرَتِهَا.

2- الجمع والإفراد:

لقد أمعن الزمخشري النظر في المفردات القرآنية من ناحية الإفراد والجمع للكلمة الواحدة وحتى من حيث جَمْعِهَا جمع كثرة أو قِلّة مستقْصِيا المغزى (الدلالي) الكامن وراء استعمالها.

---

[38] الكشاف، 531/4.

[39] فاضل صالح السمرائي، لمسات بيانية في نصوص من التنزيل، دار الشؤون الثقافية العامة، ط1، العراق، 1988 ص132/131.

[40] ينظر، الكشاف وهامشه، 2 /607.

يقول في قوله تعالى:﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ (المائدة/55)

« فإن قلت: قد ذكرت جماعة فهل قيل: إنما أولياؤكم ؟ قلت: أصلُ الكلام: إنما وليكم الله فجعلت الولاية لله على طريق الأصالة ثم نظم في سلك إثباتها له إثباتها لرسول الله صلى الله عليه سلم والمؤمنين على سبيل التتبع، ولو قيل: إنما أولياؤكم الله ورسوله والذين آمنوا، لم يكن في الكلام أصل وتبع»[41].

أجْمَعَ المعتزلة على أن كلام الله محدث، والقرآن مخلوق بناء على رأيهم في قضية نفي صفات الذات الإلهية القائمة على عدم مشاركة الله شيء في القدم، والتي تُفْضِي إلى القول بقدم العالم، وينتجُ عن ذلك قِدَمُ كلّ شيء في الكون فلو كان كلام الله قديما لكن هناك قديمان... وهذا مغَايِرٌ لفكر التوحيد عندهم، لذا اعتقد المعتزلة بأن كلام الله مخلوق وإذ كان القرآن كلام الله فالقرآن مخلوق، واعتقادهم بخلق القرآن من أقوى الحجج على وحدانية الله سبحانه وتعالى فيقول القاضي عبد الجبار مقرّرا، مذهبه ومذهب المعتزلة « وأما مذهبنا في ذلك فهو أنّ القرآن كلام الله تعالى وَوَحْيُهُ وهو مخلوق محدث»[42].

وقيل:« وقال الجهلة من المشركين، وقيل من أهل الكتاب، ونَفَى عنهم العلم لأنهم لم يعملوا به ﴿لولا يكلمنا الله﴾ هلاّ يكلّمنا كما يكلّمّ الملائكة وكلم موسى؟ استكبارًا منهم وعتوّا»[43]، وهو طلب من جَهَلَةِ المشركين قيل من أهل الكتاب إلى الله سبحانه وتعالى والإجابة عن هذا الطلب في الزمن المستقبل، ومن الآيات الكريمة التي استدل بها المعتزلة على حدوث كلام الله قوله تعالى:﴿كُلُواْ مِنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَٱعۡمَلُواْ صَٰلِحًا﴾ (المؤمنون/51). فالنداء في الآية الكريمة السابقة جاء بصيغة الجمع والخطاب موّجه إلى رسول واحد فيقول الزمخشري في ذلك: « هذا النداء والخطاب لَيْسَا على ظاهرهما، وكيف والرّسل إنّما أُرسِلُوا متفرقين في أزمنة مختلفة، وإنما المعنى

---

[41] الكشاف، 635/1.

[42] القاضي عبد الجباربن أحمد الهمذاني (ت410هـ)، شرح الأصول الخمسة، تح: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط3 القاهرة، 1996، ص528.

[43] الكشاف، 181/1.

الإعلامُ بأنّ كل رسول في زمانه نُودِيَ لِذلك ووَصّى به، ليعتقد السامع أن أمرًا نُودِيَ له جميع الرّسل وَوَصّوا به حقيقٌ أن يؤخذ به ويعمل عليه»[44].

فالزمخشري يَرمي من تأويله إلى تأكيد نفي حدوث كلام الله، فلا يجوز أن يكون الله سبحانه وتعالى قد وجّه كلاما أزليًا إلى كل نبيّ في زمانه بهذا الخطاب العام، فلو جاز لأدّى إلى القول: بقَدِمِ كلام الله سبحانه وتعالى لذا توجه الله سبحانه وتعالى؛ بخطاب مفرد لكل رسول في زمانه.

وردّ ابن المنير على ذلك قائلا: « هذه نفحة اعتزالية، فإن مذهب أهلِ السنة أن الله تعالى متكلم آمرٌ ناهٍ أزلاً، ولا يشترط في تَحَقُّقُ الأمر وجود المخاطب، فعلى هذا قوله تعالى:﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرُّسُلُ كُلُواْ مِنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَٱعۡمَلُواْ صَٰلِحًاۖ إِنِّي بِمَا تَعۡمَلُونَ عَلِيمٞ﴾ (المؤمنون/51). على ظاهره وحقيقته عند أهل الحق، وهو ثابت أزلا على تقدير وُجُودِ المخاطبين فيما لا يزال متفرقين كما في هذا الخطاب، أو مجتمعين كما في زعمه، والمعتزلة لما أبت اعتقاد قَدِمَ الكلام زلت بهم القدم، حتى حَمَلُوا هذه الآية وأمثالها على المجاز وخلاف الظاهر وما بَالُ الزمخشري خصّ هذه الآية بأنّها على خلاف ظاهر، ومعتقده يوجب حمل ذلك مثل قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَۚ﴾ (البقرة/110) وجميع الأوامر العامة في الأمة على خلاف ظاهر»[45].

وقال الزمخشري في قوله تعالى:﴿وَقَالَ ٱللَّهُ لَا تَتَّخِذُوٓاْ إِلَٰهَيۡنِ ٱثۡنَيۡنِۖ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞ﴾ (النحل/51). « فإن قلت: إنّما جمعوا بين العدد والمعدود فيما وراء الواحد والاثنين فقالوا عندي رجال ثلاثة وأفراس أربعة، لأن المعدود عَارٍ عن الدلالة على العدد الخاص. وأما رجلٌ ورَجُلان وفرس وفرسان فمعدودان فيهما دلالة على العدد، فلا حاجة إلى أن يقال رجل واحد ورجلان اثنان، فما وَجْهُ قوله إلَهَيْنِ اثنين؟ قلت: الاسم الحاملُ لمعنى الإفراد والتثنية دَالٌّ

---

[44] الكشاف، 185/3.

[45] المصدر نفسه وهامشه، 3 /185.

على شيئين: على الجنسية والعدد المخصوص، فإذا أريدت الدلالة على أن المعنيّ به منهما والذي يساق له الحديث هو العدد شفع بما يؤكده فدل به على القصد إليه والعناية به ألا ترى أنك لو قلت: إنّما هو إله؛ ولم تؤكد بواحد لم يحسن وخُيّل أنك تثبت الألوهية لا الوَحدانية». [46]

فالتنكير في قوله: إلهين يراد به العدد بدليل أنه شفع بقوله اثنين؛ لأن إلهين صالح للدلالة على شيئين الجنسية والعدد فلما وَصَفَ بما يدل على العدد تَمحّضتْ دلالته عليه، وكذلك قوله:إلهٌ يمحّضها ما بعدها للمراد منها. [47]

يقول الله تعالى:﴿ بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ (المائدة/64). « فإن قلتَ: لِمَ ثَنَيْت اليد في قوله:﴿ بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ وهي مفردة في﴿ يَدُ ٱللَّهِ مَغۡلُولَةٌۚ ﴾ (المائدة /64) قلت ليكون رد قولهم وإنكاره أبلغ وأدل على إثبات غاية السخاء له ونَفي البخل عنه، وذلك أن غاية ما يبذله السّخِي بمَالَهُ من نفسه أن يعطيه بيديه جميعا، فبنى المجاز على ذلك. وقرئ (وَلعنُوا) بِسكون العين. وفي مصحف عبد الله – بل يداه بسْطان– يقال: يَدَهُ بسط بالمعروف ونحوه مشية سحح وناقة صرح، ﴿يُنفِقُ كَيۡفَ يَشَآءُۚ﴾ (المائدة 64) تأكيد للوصف بالسخاء، ودلالة على أن الله تبارك وتعالى كان قد بسط على اليهود حتى كانوا من أكثر الناس مَالاً فَلّمَا عَصَوْا الله في محمد – صلى الله عليه وسلم– وكذبوه– كفَّ الله تعالى ما بسط عليهم من السعة»[48].

« فإن قلت لمَ ثَنَيْتَ اليد في﴿ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ وهي مفردة في﴿ يَدُ ٱللَّهِ ﴾ قال أحمد ولما كان المعهود في العطاء أن يكون بإحدى اليدين وهي اليمين، وكان الغالب على اليهود لعنت اعتقاد الجسمية، جاءت عبارتهم عن اليد الواحدة المألوف منها العطاء، فبين الله تعالى كِذبَهُم في الأمرين في نسبة البخل وفي إضافته إلى الواحدة، تنزيهًا منهم على اعتقاد الجسمية، بأن يَنسبَ إلى ذاته صفة الكرَمِ المعبّر عنها بالبسط، وبأن أضافهُ إلى اليدين جَميعًا لأنّ كِلتَا يديه يمين، كما وَرَدَ

[46] الكشاف، 586/2، 587.

[47] محمد محمد أبو موسى، خصائص التراكيب، ص 213.

[48] الكشاف، 643/1.

في الحديث تنبيهًا على نفيُ الجسمية، إذْ لو كانت ثابتة جلّ الله عنها لكانت إحدى اليدين يمينا والأخرى شمالا ضرورة. فلما أثبت يمين نفيُ الجسمية، وأضاف الكرم إليهما لاَ كَمَا يُضَافُ في الشاهد إلى اليد اليمنى خاصة، إذ الأخرى شمال وليست محَلاً للتّكرم»[49].

3– التذكير والتأنيث:

وقوله تعالى: ﴿ وَرَسُولاً إِلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ أَنِّي قَدۡ جِئۡتُكُم بِـَٔايَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ أَنِّيٓ أَخۡلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيۡـَٔةِ ٱلطَّيۡرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيۡرَۢا بِإِذۡنِ ٱللَّهِۖ وَأُبۡرِئُ ٱلۡأَكۡمَهَ وَٱلۡأَبۡرَصَ وَأُحۡيِ ٱلۡمَوۡتَىٰ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۖ وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأۡكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمۡ ﴾ (آل عمران/49). بتذكير الضمير في قوله: ﴿ فَأَنفُخُ فِيهِ ﴾(آل عمران/49). وقوله تعالى ﴿ وَإِذۡ تَخۡلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيۡـَٔةِ ٱلطَّيۡرِ بِإِذۡنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيۡرَۢا بِإِذۡنِيۖ وَتُبۡرِئُ ٱلۡأَكۡمَهَ وَٱلۡأَبۡرَصَ بِإِذۡنِيۖ وَإِذۡ تُخۡرِجُ ٱلۡمَوۡتَىٰ بِإِذۡنِي﴾(المائدة/110). بتأنيث الضمير في قوله:﴿فَتَنفُخُ فِيهَا ﴾ فما سبب هذا الاختلاف ؟

نقل ابن الزبير رأي الزمخشري في توجيهه الآيتين وهو أنه في آية آل عمران أعاد الضمير على الكاف في (كهيئة) أي: أنفخ في المثل، والكاف هنا بمعنى (مثل) أي في ذلك الشيء المماثل لهيئة الطير، فأعاد الضمير بالتذكير لأن (المثل) مذكر[50].

وأما في الآية 110 من سورة المائدة فقد قال تعالى:﴿ وَإِذۡ تَخۡلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيۡـَٔةِ ٱلطَّيۡرِ بِإِذۡنِي فَتَنفُخُ فِيهَا ﴾. فأعاد الضمير على الكاف لأنها صفة الهيئة التي كان يخلقُها عيسى

---

[49] الكشاف، 643/1.

[50] ينظر، أبي جعفر أحمد الثقفي (ت 708هـ)، ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من أي التنزيل، دار الكتب العلمية، د ط، بيروت، 1971، 156/1. والكشاف، 358/1.

عليه السلام، وينفخُ فيها، ولا يرجع إلى الهيئة المضاف إليها، لأنّها ليست من خلقه ولا من نفخه في شيء[51]، وذهب الفرّاء إلى أن الضمير يعود على الهيئة وهي مؤنثة[52].

وجاء في البحر المحيط أنّه جوّز بعضهم عودَ الضمير على الهيئة على تقدير وإذ تخلقُ من الطير طائرا صورة مثل صورة الطائر الحقيقي فتنفخ فيها فيكون طائرا حقيقة بإذن الله. [53]

ويرى فاضل صالح السمرائي أن لا مانع من عَوَدِ الضمير على الهيئة لأن الهيئة صورة الشيء وشكله، والمعنى أنّه ينفخُ فيها هُوَ عَلَى صورة الطائر وشكله، وهذه الهيئة صنَعها هُوَ من الطيّن، فلا يلزَمُ مَا قالهُ المانعون.[54]

ولابن الزبير توجيه آخر للآيتين وهو أنه وَرَدَ قبل ضمير آية- آل عمران/44- من لدن قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَمَهُمْ﴾ إلى قوله: ﴿فَأَنفُخُ فِيهِ﴾ نحو عشرين ضميرا من ضمائر المذكر، فَوَرَدَ الضمير في قوله: ﴿فَأَنفُخُ فِيهِ﴾ مُذكرًا ليناسِب ما تقدّمهُ. أما آية (العقود) أي (أية المائدة). فمُفْتَتِحَة بقوله تعالى: ﴿ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ بِإِذْنِى فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًۢا بِإِذْنِى ﴾(المائدة/110) وخلقَه الطائِرَ ونفخَهُ فيه من أجّلِ نِعَمِهِ تعالى عليه لتأييده بذلك، فَنَاسَبَ ذلك تأنيث، ولَمْ تكثر الضمائر كَكَثْرتِهَا هناك فَجَاءَ كل من الآيتين على أتم المناسبة.[55]

ويقول الزمخشري في قوله تعالى:﴿كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ (الإسراء/38). قرئَ سيئة وسيئَهُ، على إضافة (سيء) إلى ضمير (كل)، وسيئا في بعض المصاحف وسيئات، وفي قراءة أبي بكر الصديق رضي الله عنه: كأن شأنه، فإن قلت: كيف قيل

---

[51] ملاك التأويل، 156/1. الكشاف، 1 /676.

[52] ينظر، معاني القرآن، 1 /214.

[53] أبو حيان، 56/4.

[54] من أسرار البيان القرآني، دار الفكر، ط1، عمّان، 2009، ص 130.

[55] أبي جعفر أحمد بن الزبير الثقفي، ملاك التأويل، 158/1.

سيئةُ مع قوله مكروها؟ قلت: السيئةُ في حكم الأسماء بمنزلة الذنب والإثم زَال عنه حكمُ الصفات فلا اعتبار بتأنيثه، ولا فرق بين من قرآ (سيئة) و(سيئا)، ألا تراك تقول: الزنى سيئة كما تقول والسرقة سيئة، فلا فرق بين إسنادها إلى مذكر ومؤنث، فإن قلت: فما ذُكِرَ من الخصال بعضها سيءٌ وبعضها حسن، ولذلك قَرَأَ مَن قَرَأَ (سَيِّئَة) بالإضافة، فما وَجْهُ من قرأ سيئة؟ قلت: كل ذلك إحاطة بما نهي عنه خاصة لا بِجَميع الخِصَال المعدودة.[56]

ويلمح الزمخشري معنى اللّين والرَخَاوَة في الكلمات المؤنثة كما يُلمحُ معنى الصلابة والقوة في الكلمات المذكَرَة يقول في قوله تعالى: ﴿هَلْ هُنَّ كَشِفَـٰتُ ضُرِّهِۦٓ﴾ (الزمر/38). فإن قلت « لِمَ قيل (كاشفات) و(ممسكات) على التأنيث» بعد قوله:﴿ أَلَيْسَ ٱللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُۥ ۖ وَيُخَوِّفُونَكَ بِٱلَّذِينَ مِن دُونِهِۦ ۚ وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ﴾ (الزمر/36). قلت أَنَّثَهُنّ وكُنّ إناثًا وهنّ اللات والعزى ومناة قال تعالى: ﴿ أَفَرَءَيْتُمُ ٱللَّـٰتَ وَٱلْعُزَّىٰ وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلْأُخْرَىٰٓ أَلَكُمُ ٱلذَّكَرُ وَلَهُ ٱلْأُنثَىٰ ﴾ (النجم/19-20-21)، ليُضعِفَهَا ويُعجِزَهَا زيادة تضعيف وتعجيز عما طالبهم به من كشف الضّر وإمساك الرحمة، لأن الأنوثة من باب اللّين والرخاوة كما أن الذُكُورة من باب الشدة والصلابة كأنه قال: الإناث اللاتي هنّ اللات والعزى ومناة أضعف مما تدعون لهنّ وأعجز، وفيه تهكم أيضا.[57]

وقوله تعالى:﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾ (الشمس/7-10). قال فيه الزمخشري: « فإن قلت: لِمَ نُكِرَت النّفس؟ قلت فيه وجهان، أحدهما: أن يُرِيدَ نفسا خاصة من بين النّفوس وهي نفسُ آدم كأنه قال وواحدة من النفوس، والثاني: أن يُريد كُلّ نفسٍ وينكر للتكثير، ومعنى إلهام الفُجُورِ والتُقْوَى إِفْهَامُهُمَا وإعقالُهُما، وأنّ أحدهما حسن والآخر قبيح، وتَمْكِينهُ من اختيار ما شاء منهما بدليل. وقوله

[56] الكشاف، 641/2، 642.

[57] المصدر نفسه، 125/4.

تعالى:﴿ قَدۡ أَفۡلَحَ مَن زَكَّىٰهَا وَقَدۡ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾ فَجَعَلَهُ فاعل التزكية والتدسية وأما قول من زعم أنّ الضميرَ في (زَكىّ) و(دَسَى) لله تعالى وأن التأنيث الراجع إلى (من)؛ لأنه في معنى النفس: فمن تعكيس القدرية الذين يورّكون على الله قَدْرا هو بريءٌ منه ومتعال عنه، ويحيون لياليهم في تمحل فاحشة ينسبونها إليه»[58].

وما رآه الزمخشري في هذا جاء تأكيدا لما اتفق عليه المعتزلة في أن العبد قادر خالق لأفعاله خَيرِهَا وشرّهَا، مستحق على ما يفعله ثوابا وعقابا في الدار الآخرة والله تعالى منزّه أن يضَافَ إليه شّر وظلم، وفعل كفر ومعصية، لأنه لو خلق الظلم كان ظالما، كما خلق العدل فهو العادل واتفقوا على أن الله تعالى لا يفعل إلاّ الصلاح والخيرَ، ويجب من حيث الحكمة رِعَايَةُ مصالح العباد. [59]

وقد عَنَى الزمخشري بالقدرية[*]: أهل السّنة والجماعة أو من أُطلقَ عليهم اسم الجبرية[**] الذين يرون نفيَ الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرّب تعالى[60]. وأن الله تعالى هو خالق أعمال العباد خيرها وشرّهَا، حَسَنِهَا وقبيحها والعبد مكتسب لَهَا[61]؛ لأنه لا يقع في ملكه سبحانه إلاّ ما يُريدهُ ويشاؤهُ ولا دَخلَ هنا للعقل الإنساني في تحديد الخير وتمييزه عن الشر إذْ السّماع والتشريع والأمر والنهيُ الإلهي عندهم هو الذي يحدّدُ ما هو الخير النافع الحسنُ وَمَا هو الشّرُ الضّارُ القبيحُ، هكذا حكم المجبرة في هذه القضية.[62]

---

[58] الكشاف، 747/4، 748.

[59] الشهرستاني، الملل والنحل، 45/1.

[*] القدرية: فرقة تنفي القَدر، وترى أنّ للعبد قدرة تُوجدُ الفعل، وهو أتباع معبد الجهمي، وغيلان الدمشقي. ينظر، أحمد أمين، ضحى الإسلام، 81/3 وما بعدها.

[**] الجبرية: فرقة على رأسها: جهم بن صفوان، ترى أنّ الإنسان مجبور وليست له إرادة حرّة، ولا قدرة على خلق أفعاله وهو كالريشة في مهب الريح. ينظر، أحمد أمين، ضحى الإسلام، 55/3، 56 وما بعدها.

[60] المرجع نفسه، 85/1.

[61] الشهرستاني، المحلل والنحل، 85/1.

[62] عمارة محمد، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، دار الشروق، ط2، القاهرة، 1988، ص 138 وما بعدها.

المبحث الثاني: علاقة الصيغة الصرفية بالمعنى:

1- المناسبة بين هيئة الكلمة ومعناها:

سنحاول الوقوف عند هذه العلاقة أو الرابطة الدلالية بين هيئة الكلمة (ميزانها الصرفي) وبين المعنى الذي تحيل إليه تلك الهيئة ومدلولها الوضعي أو السياقي.

ولو التفتْنَا لفتَةً بسيطة لتراثنا اللغوي المجيد لاستوقفتنا دراسات جادة للخليل بن أحمد الفراهيدي في هذا الجانب، كما تَبِعَهُ سيبويه وأقرّ ما توصَلّ إليه الخليل وأضَافَ عليه. ومن كان له حقا فضلُ السبق والريادة في إماطة اللثام عن مبحث هام من مباحث اللغة وهو العلاقة بين المبنى والمعنى وإيضاحها وتطبيقها على اللغة العربية كان ابن جنّي في مؤلفه الخصائص.

ولنبدأ مع الخليل بن أحمد الفراهيدي حيث قال:« كأنهم توّهَمُوا في صوت الجندُبِ استطالة ومَدًا فقالوا: (صرّ) وتوهموا في صوتِ البازي تقطيعا فقالوا: (صَرْصَرُ)»[63].

ونَلمَحُ هنا إشارةَ الخليل إلى ما بينَ الفِعل الثلاثي المضّعف العين (صرّ) وبين معناه من التناسب، من حيث بِنْية الصيغة ودلالتها على المعنى الإفرادي لتلك الكلمة فنحن نلاحظُ أنّ تضعيفَ الرّاء الناشئ من التشديد فيها يُنْتِجُ عنه نَوعٌ منَ المطّ والاستطالة في نهاية الكلمة يناسِبُ ما في صوتِ الجُنْدُبِ من مَدّ واستطالة، فالمناسبة هُنا ظاهرة بين صِيغَةِ الكلمة أو هيئتها ومعناها الذي تدل عليه. [64]

فإذا انتقلنا إلى كلام سيبويه في هذا الموضع فإننا نَجِدُ أن سيبويه قد أكدّ سبق الخليل إلى هذا الباب فهو يقول: «هذا باب افعَوْعَلَ وما هو على مثاله مما لَمْ نذكره قالوا (خشن) وقالوا (اخشوشن) وسألت الخليل فقال: كأنّهم أرادوا المبالغة والتوكيد، كما أنّه إذ قال (اعْشَوْشَبَتِ الأرْضُ) فإنّما يريد أن يجعل ذلك كثيرا عَامًا قد بالغَ»[65].

---

[63] ابن جني(أبو الفتح عثمان،ت 392هـ)، الخصائص، تح:محمد النجار، دار الهدى،د ط، بيروت، 1958، 2/152.

[64] عبد الحميد أحمد يوسف هنداوي، الإعجاز الصرفي في القرآن الكريم، المكتبة العصرية،دط، بيروت، 2002، ص31.

[65] الكتاب، 2 /219.

والملاحظ من هذا النّص أنه يقودنا إلى فكرة (أثر زيادة المبنى في زيادة المعنى) وما تحيل إليه هذه الزيادة من دلالات وأغراض بلاغية، اصطلح عليها الخليل بدلالة المبالغة والتوكيد. وفي هذا المعنى قد عقد سيبويه بابا في كتابه سماه:"ما جاء على مثال واحد حين تقاربت المعاني".

فلْنتأمّل على سبيل المثال قوله:« ومِنَ المصادر التي جاءت على مثالٍ وَاحد حين تقاربت المعاني قولك النزّوان والنقران والقفزان، وإنّما هذه الأشياء في زعزعة البدن واهتزازه في ارتفاع ومثله العسلان والرتكان... ومثل هذا الغَليان، لأنه زعزعة وتحرك ومثله الغثيان؛ لأنه تجيش نفسه وتثور ومثله الخطران واللّمعان لأن هذا اضطراب وتحرك، ومثل ذلك اللّهبان والصخدان والوهجان، لأنه تحرك الحر ووثؤوره فإنما هو بمنزلة الغليان»[66].

يسوق لنا سيبويه في نصه هذا جملة من الألفاظ المتقاربة المعنى والتي وردت بصيغة واحدة (فعلان أي:- على مثال واحد- كما عبَّر عليها سيبويه ك: النزوان والنقران والعسلان والرتكان والغليان...) وأفضى به هذا الوصف إلى وجود دلالة مركزية تشترك فيها تلك الدوال، وبهذا تتضح لنا أكثر فكرة المناسبة بين الصيغة والمعنى فمجيء تلك الدوال بصيغة واحدة (فعلان) حين تقاربت المعاني اقتضى هذا اشتراك تلك الدوال في دلالة واحدة، وهي الحركة والاضطراب.

ويُعَلّلُ سيبويه مجيء بعض الألفاظ على أكثر من صيغة، كما يُعلّل لتقارب المعان التي تدّل عليها صيغتان بما بين الصيغتين من التشابه في مناسبة المعنى فيقول:« ومثْلُهُ العسلان والرتكان وقد جاء على فِعَال نحو: النزاء، والقِمَاص كما جاء عليه الصوت نحو: الصراخ والنّباح، لأنّ الصوتَ قد تكلف فيه من نفسه، ما تكلف من نفسه في النزوات ونحوه»[67].

فالعسلان والرتكان وَرَدَا على صيغة (فعلان) وكذا (فعال) التي تأتي عليها الأصوات نحو: الصّراخ والنّباح، وذلك لما بين الصيغتين من تشابه في مناسبة المعاني فكل من الفِعال والفَعَلاَن يدل على حركة وتكلف، فالصُراخ (فُعال) يدل على صوت يتكلف المرءُ فيه من نفسه ما يتكلفُهُ من نفسه في النزوان ونحوه. والحق أن سيبويه قد وقَفَ كثيرا على ظاهرة مجيء ألفاظ

---

(66) الكتاب، 218/2.

(67) المصدر نفسه، 2 /218.

متقاربة المعنى على صيغة واحدة كما أنه وَقف كثيرا على هذه الألفاظ لاستخراج المعنى المشترك بينها والذي جاءت لأجله على ذلك المثال وتلك الصيغة ولكنّه والحق يقال – كأن قَلّمَا يُعلّلِ مجيءَ ذلك المعنى على تلك الصيغة بمعنى أنّه وإن وقف على ظاهرة المناسبة بين الصيغة والمعنى فإنّه لم يُعَلّل لِمَجيءِ المعنى على تلك الصيغة بذاتها دون غيرها على نحو ما اهتّمَ بذلك ابن جني.[68]

ويطرق ابن جني بابا آخر في مجال المناسبة، وهو توالي الحركات والمناسبة بينها وبين توالي حركات الأفعال، حيث يقول:« فقابلوا بتوالي حركات المثال توالي حركات الأفعال»[69].

فابن جني يرى أن الحركات المتوالية في صيغة معينة جعلها مناسبة لحركات فعلها مثلا صيغة (فعلان) فهذه الصيغة مناسبة للمعنى الدال على الحركة والاضطراب.

ويقول ابن جنّي: « إنك تجدُ في المصادر الرباعية المضعفة تأتي للتكرير نحو الزعزعة والقلقلة، والصلصلة والقعقعة والصعصعة، والجرجرة، والقرقرة، ووجدت أيضا (الفعلى) في المصادر والصفات إنّما تأتي للسرعة نحو: الشبكي والجمزي والولقى ... فجعلوا المثال المكرر للمعنى المكرر أعني: باب القلقلة– والمثال– الذي توالت حركاته للأفعال التي توالت الحركات فيها» [70].

يلمح ابن جنّي في هذا النص ما بين المصادر الرباعية المضعفة ومعناها من المناسبة، إذ أنّ هذه المصادر بما اشتملت عليه من تضعيف وتكرير، تناسب ما تدل عليه معانيها من التكرير المشترك بين ألفاظ تلك البنى، مما يُضيفُ إلى معناها المعجمي معنى آخر تضيفه الصيغة وتدّل عليه بهيئتها الصرفية. ويرى بأن الأمر لا يختلف كذلك في صيغة (الفعلى) من تكرار الحركات وتلاحقها وتتابعها، وما تدّل عليه من معنى السرعة والتتابع وتوالي الحركات في الفعل كما توالت الحركات في النطق. [71]

---

[68] ينظر، عبد الحميد أحمد يوسف هنداوي، الإعجاز الصرفي في القرآن الكريم، ص33.

[69] الخصائص، 152/2.

[70] المرجع نفسه، 153/2.

[71] ينظر، عبد الحميد أحمد يوسف هنداوي، الإعجاز الصرفي في القرآن الكريم، ص 35.

2- صيغ المبالغة ودلالتها:

كما تطرق ابن جني كذلك للمناسبة بين بعض الصيغ ودلالتها على المبالغة فيقول« وقد اتبعوا اللام في باب المبالغة العين وذلك إذا كررت العين معها في نحو دمكمك وصمحمح وعَرَكْرَك وغشمشم، والموضِعُ في ذلك للعين وإنما ضامتها اللام هنا تبعا لها ولاحقة بِهَا ألا ترى إلى ما جاء عنهم للمبالغة في نحو: اخْلَوْلَقَ اعْشَوشَبَ واغْدَوْدَنَ» [72].

والواضح من نص ابن جني أن زيادة المبنى تقتضي زيادة المعنى طلبا للمبالغة وقد تعرض الزمخشري لهذه القاعدة- زيادة المعنى لزيادة المبنى- في سوق الفاتحة إذ يقرر أن الرحمن أبلغ من الرحيم ثم يتساءَلُ: فإنْ قلت: لِمَ قدّم ما هو أبلغُ منَ الوصفين على ما هو دونه، والقياس الترقي من الأدنى إلى الأعلى كقولهم: عَالِمٌ نحرير وشجاع باسل وجوّاد فيّاض، قلت: لما قال الرحمن فتناول جلائل النعم وعظامها وأصولها لأَرْدَفَهُ الرحيم كالتتمة والرديف ليتناولَ مَا دَقّ منها ولطف.[73]

ومن صيغ المبالغة التي أطال الزمخشري الوقوف عندها نذكر:

أ- صيغة (فعّل)/(أفعل):

قد يرد في القرآن الكريم (فعّل) و(أفعل) بمعنى واحد، أو كأنهما بمعنى واحد مثل: (نجىّ) و(أنجى) و(نبّأ) و(أنبأ)، و(نزّل) و(أنزل)، وسنحاول تقصي الفرق بين الصيغتين في القرآن الكريم لقد ذكر في سورة الأعراف الآية 141 في قوله عز وجل: ﴿وَإِذْ أَنجَيْنَٰكُم مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوٓءَ ٱلْعَذَابِ ۖ يُقَتِّلُونَ أَبْنَآءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَآءَكُمْ ۚ وَفِى ذَٰلِكُم بَلَآءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ ﴾ ما ذكره في سورة البقرة من الأذى وزاد عليه فاقتضى ذلك الإسراع في إنجائهم فقال في سورة البقرة (نجىّ) وفي الأعراف (أنجى).

---

[72] الخصائص، 155/2، 156.

[73] الكشاف، 6،7/1.

ونظير ذلك ما ورد في سورة إبراهيم وهو قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ ٱذْكُرُواْ نِعْمَةَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ أَنجَىٰكُم مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوٓءَ ٱلْعَذَابِ وَيُذَبِّحُونَ أَبْنَآءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَآءَكُمْ ۚ وَفِى ذَٰلِكُم بَلَآءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾ (إبراهيم/06)

فاستعمل (أنجاكم) لما زادَ على ما في سورة البقرة من العذاب فإنه قال في سورة البقرة الآية 49 ﴿ وَإِذْ نَجَّيْنَٰكُم مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوٓءَ ٱلْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَآءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَآءَكُمْ ۚ وَفِى ذَٰلِكُم بَلَآءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾.

فإنه فسّر سوء العذاب بقوله: ﴿يُذَبِّحُونَ أَبْنَآءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَآءَكُمْ﴾ في حين عطف تذبيحَ الأبناء على سوءِ العذاب في آية من سورة إبراهيم فجعل تذبيح الأبناء أمرا آخر غير سوء العذاب[74]، فلما زاد في العذاب اقتضى ذلك الإسراع في الإنجاء عما ذكرنا في سورة الأعراف هذا إضافة إلى تذكيرهم بنعمة الله في نجاتهم، والتذكير بنعمة الله في (أنجى) أبلغ من (نجيّ) للإسراع فيها، فإن (أنجى) أسرع من (نجى) في التخليص من الشدة والكرب. وهذا وإنّ البناء اللغوي لكل منهما يدّل على ذلك.[75]

ب– صيغة (فعّال):

قال الله تعالى:﴿ قَالَ لَا تَخْتَصِمُواْ لَدَىَّ وَقَدْ قَدَّمْتُ إِلَيْكُم بِٱلْوَعِيدِ مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ (ق/28– 29). قال محمود:« فإن قلت: كيف قال:﴿بِظَلَّٰمٍ﴾ على لفظ المبالغة قلت: فيه وجهان، أحدهما: أن يكون من قولك: هو ظالم لعبده، وظلاّم لعبيده والثاني: أن يراد لو عذبتُ من لا يستحقُ العذاب كنت ظلاما مفرط الظلم، فَنَفَى ذلك»[76].

---

[74] الفرّاء، معاني القرآن، 68/2، 69. الكشاف، 172/2.

[75] فاضل صالح السمرائي، بلاغة الكلمة في التعبير القرآني،دار عمار، ط2، عمان، 2001م، ص 77.

[76] الكشاف، 378/4، 379.

ومن ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿ لَّقَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَآءُ ۘ سَنَكْتُبُ مَا قَالُواْ وَقَتْلَهُمُ ٱلْأَنۢبِيَآءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَنَقُولُ ذُوقُواْ عَذَابَ ٱلْحَرِيقِ ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ ٱللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ ﴾ (آل عمران/ 181-182).

حيث جاءت صيغة المبالغة (ظلاّم) في هذه الآية ونظيراتها على وزن (فعّال) محتملة الدلالة على المبالغة، والدلالة على النسبة وقد استشكل العلماء دلالتها على المبالغة لأنها تمثل عدُولاً عن السياق والمقتضى وما ربُّك بظَالِمٍ، وذلك أن السياق هنا بصدد بيان كَمَالِ عَدْلِهِ سبحانه وتنزيهه عن نسبة الظلم إليه.[77]

ومن ثم اختلفت أقوال المفسرين في تحرير دلالة تلك الصيغة وتوجيهها على خمسة أقوال حكاها السمين الحلبي في الدّر، حيث قال مستشكلا: وهنا سؤال: وهو أن (ظلاّم) صيغة مبالغة تقتضي التكثير، فهي أخص من (ظالم) ولا يلزمُ من نفي الأخص نفي الأعم فإذا قلت (ليس بظالم) انتقى الظلم من أصله، فكيف قال تعالى: (ليس بظلام للعبيد) وفي ذلك خمسة أوجه ذكر أبو البقاء منها أربعة:

الأول: أن (فعالا) قد لا يُرادُ به التكثير كقول طرفة:

ولستُ بحلال التّلاع لبيتهُ   ولكن متى يسترفد القوم أرفُدِ[78]

لا يُريدُ هنا أنّه قد يحل التلاع قليلا، لأن ذلك يدفعه آخر البيت الذي يدل على نفي البخل على كل حال، وأيضا تمام المدح لا يحصل بإرادة الكثرة.

الثاني: أنه للكثرة ولكنه لما كان مقابلا بالعباد وهُمْ كثيرون ناسَبَ أن يقابل الكثير بالكثير.

الثالث: أنه قد نَفَى الظلم الكثير انتفى القليل ضَرورَةَ لأن الذي يظلم إنما يظلم لانتفاعه بالظلم فإذا تَرَكَ الظّلم الكثير مع زيادة نفعه في حق من يجوز عليه النفع والضر كان للظلم القليل المنفعة أترك.

---

[77] عبد الحميد أحمد يوسف هنداوي، الإعجاز الصرفي في القرآن الكريم، ص 183.

[78] أبو العبّاس السّمين الحلبي (ت 756هـ)، الدرّ المصون في علوم الكتاب المكنون، تح: أحمد محمد الخراط، د ط، دار القلم، دمشق، د ت، 274/2.

الرابع: أن يكون على النسب: أي لا ينسب إليه ظلم فيكون من باب بزاز وعطاء كأنه قيل: ليس بذي ظلم البتة.

الخامس: قال القاضي أبو بكر: (العذاب الذي توعد أن يفعله بهم لو كان ظلما لكَانَ عَظِيما فنفاه على حد عظمته لو كان ثابتا).[79]

وذكر الزمخشري فيها الوجهين الثاني والخامس[80]، وقال:« تأملت موقع تلك الصيغة وجَدْتُهَا من البلاغة بمكان في المبالغة في الظلم جديرة بالملك إذا ظَلَمَ عبيده مع استغنائه عن ظُلمهم وتضرُرهم به أبلغ الضرر، وفيه مطابقة حال المتكلم ما فيه فقد جاء معبرا عن عدْلِه سبحانه على أتم وجه، فكان العزّة سبحانه يعظِم تلك الصفة في حق نفسه أيما تعظيم لو كان منه أدنى ظلم وحاشاه سبحانه، فكأنه جَرى على طريقتهم في التعكيس ليُثبِتَ الضِدَ على اليقين على نحو ما سبق بيانه نقلا عن الزمخشري في قوله تعالى:﴿عَلِمَتۡ نَفۡسٌ مَّآ أَحۡضَرَتۡ﴾ (التكوير/14) [81].

3- العدول عن صيغة إلى أخرى:

أ- التعبير عن المستقبل بصيغة الماضي:

قد يعبّر عن الأحداث المستقبلة بالفعل الماضي وعن الأحداث الماضية بالفعل المضارع، وهو خلاف مقتضى الظاهر، فمن التعبير عن الأحداث المستقبلة بالفعل الماضي[82]، قوله تعالى:﴿وَحَشَرۡنَٰهُمۡ فَلَمۡ نُغَادِرۡ مِنۡهُمۡ أَحَدًا﴾ (الكهف/47). وقوله:﴿ وَسِيقَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوۡاْ رَبَّهُمۡ إِلَى ٱلۡجَنَّةِ زُمَرًاۖ ﴾ (الزمر/73).

---

[79] السّمين الحلبي، الدرّ المصون ، 274/2.

[80] الكشاف، 378/4، 379.

[81] المصدر نفسه، 696/4.

[82] فاضل صالح السمرائي، الجملة العربية والمعنى، دار الفكر، ط1، عمّان، 2007، ص 118.

ومن بديع هذا العدول ما نراه في قوله تعالى: ﴿ وَيَوْمَ يُنفَخُ فِي ٱلصُّورِ فَفَزِعَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُۚ وَكُلٌّ أَتَوْهُ دَٰخِرِينَ ﴾ (النمل/87). فآثر التعبير القرآني أن يأتي بصيغة الماضي (فزع) دون المستقبل (يفزَعُ). قال الزمخشري في علة ذلك « فإن قلت: لِمَ قيل (ففزع) دون للمستقبل (يفزع) قال الزمخشري قلت: لنكتة وهي الإشعار بتحقق الفزع وثبوته وأنه كائن لا محالة، واقع على أهل السموات والأرض؛ لأنّ الفعلَ الماضِي يدّل على وجود الفعل وكونه مقطوعا به، والمراد فَزَعُهُمْ عند النفخة الأولى حين يصعقون»[83].

وقال ابن عطية:« وقال الله تعالى: (ففزِعَ) وهو أمرٌ لم يقع بعد إشعارا بصحة وقوعه وهذا معنى وضع الماضي موضع المستقبل»[84].

وقال البقاعي: « ولما كان ما ينشأ عنه من فزعهم مع كونه محققا مقطوعا به كأنه وجد ومَضَى، يكونُ في آن واحد أشار إلى ذلك وسرعة كونه بالتعبير الماضي فقال (ففزعَ) أي: صعق بسبب هذا النفخ من في السموات»[85].

وقال الزمخشري – في السياق ذاته– في قوله تعالى:﴿أَتَىٰٓ أَمْرُ ٱللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُۚ﴾ (النحل/01). ليس مُرادُ الله تعالى– والله أعلم بمراده– أن يقول: (سيأتي أمر الله) ولو كان ذلك هو المراد لكان الأَولى أن تأتي الآية بهذه الصياغة ولكن المراد هو توظيف الصيغة في معنى الاستقبال متضمنة معنى المضي وموظفه له في الوقت نفسه، فكأن مقصود الآية أن تقول: سيأتي أمر الله لا محالة مجيئا مقطوعا به، بل هُوَ في حكم ما وقع وأتى بالفعل أو يكون المعنى أتى أمر الله تعالى فعلا باعتبار تقديره، أو وقوع مباديه وأمارته، وحينئذ لا مجاز ولا تجوز، لأن الصيغة حينئذ

---

(83) الكشاف، 373/3.

(84) عبد الحق بن عطية الأندلسي (ت 541هـ)، المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، دار ابن حزم، د ط، د ت 272/4.

(85) برهان الدين أبي الحسن إبراهيم بن عمر (ت 885هـ)، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، درا الكتاب الإسلامي د ط، القاهرة، 1984، 221/14.

موظفة في معناها الذي وضعت له أما على المعنى التركيبي فهو مؤسس على المعنى الإفرادي لا محالة غير مقطوع عنه[86].

وإسناد فعل المستقبل بصيغة الماضي إلى المولى سبحانه وتعالى كما أنه قد حصل ووقع لأنه بأمر الله. لذلك جاز أن يكون بصيغة الماضي وهو بمعنى المستقبل. قال الزمخشري: « أتي أمر الله» الذي هو بمنزلة الآتي الواقع، وإن كان منتظرا لقرب وقوعه. [87]

وقال الألوسي:« والتعبير عن ذلك بأمر الله تعالى للتهويل والتفخيم، وفيه إيذان بأن تحققه في نفسه، وإتيانه مَنُوطٌ بحكمه تعالى النافذ وقضائه الغالب، وإتيانه عبارة عن دُنُوهْ واقترابه على طريقة نظم المتوقع في سلك الواقع، وجوّز أن يكون المراد إتيان مباديه فالماضي باق على حقيقته»[88].

قد التفت الزمخشري والألوسي إلى أن المراد ليس هو مجرد الإخبار عن المستقبل المتوقع ولكن المراد كما يقول الألوسي:" نظم المتوقع في سلك الواقع". فقد تطرق المفسرون لهذه الظاهرة التي تضمن فيها الصيغة معنى صيغة أخرى مع احتفاظها بجزء من مدلولها الأصلي، وكذلك في المثالين الثاني والثالث اللذين مثّل بهما إبراهيم أنيس، فيكون الفعل قد أتى للدلالة على ما بعد الماضي يدل على إستناده إلى أصل دلالته الإفرادية وهي المضي، لأن ما بعد الماضي- في هذا السياق- إنّما هو واقع في الماضي كذلك.

ب- التعبير عن الماضي بصيغة المضارع:

ومن التعبير عن الأحداث الماضية بالفعل المضارع قوله تعالى: ﴿وَٱتَّبَعُواْ مَا تَتۡلُواْ ٱلشَّيَٰطِينُ عَلَىٰ مُلۡكِ سُلَيۡمَٰنَ﴾(البقرة/102). وقوله:﴿قُلۡ فَلِمَ تَقۡتُلُونَ أَنۢبِيَآءَ ٱللَّهِ مِن قَبۡلُ﴾

---

[86] الكشاف، 569/2.

[87] المصدر نفسه، 569/2.

[88] روح المعاني في تفسير القرآن الكريم والسبع المثاني، تح: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت 1415هـ، 90/14.

(البقرة/91). ومثل هذا يذكره في قوله تعالى مخاطبا بني إسرائيل ومنكرا عليهم جسارتهم على أنبيائه عليهم السلام:﴿ أَفَكُلَّمَا جَآءَكُمْ رَسُولٌۢ بِمَا لَا تَهْوَىٰٓ أَنفُسُكُمُ ٱسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ ﴾ (البقرة/87).

قال الزمخشري:« فإن قلت: هلاّ قيل وفريقا قتلتم؟ قلت: هوَ على وجهين أن تراد الحال الماضية لأن الأمر فظيع فأريدَ استحضاره في النفوس وتصويره في القلوب» [89]. ولقد كذبوا الرسل، وكذبوا محمد (صلى الله عليه وسلم)، فلا نبيّ بعده وهذا من الإعجاز. إذن فعل التكذيب انتهى، أما القتل فإنهم قتلوا الأنبياء، ويبيتون لقتل الرسول (صلى الله عليه وسلم) فالفعل دال على الحاضر والمستقبل، لأن الأنبياء غير معصومين من القتل.

ويرى صاحب الإعجاز الصرفي في القرآن الكريم أنّ فعل القتل لم يكن قد انتهى منهم بعد وذلك لشروعهم في قتل محمد صلى الله عليه وسلم، على تقدير أن الآية قد نزلت قبل فعلتهم الخبيثة. وأما على تقرير نزولها بعد تلك الفعلة، فهي تقدير للحال الحاضر وخير ما يدل على الحقيقة هو المضارع، فلا جَرَم جاء الخطاب بصيغة المضارع التي تدل على أنهم لم ينتهوا بعد من عادتهم في قتل الأنبياء بشروعهم في قتل محمد (صلى الله عليه وسلم)، ومن ثم دسوا له السُمّ في الشاة التي دَعُوهُ إليها بخَيْبر، وعلى هذا النحو أيضا ورد قوله تعالى في سورة المائدَة: ﴿ لَقَدْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ وَأَرْسَلْنَآ إِلَيْهِمْ رُسُلًا ۖ كُلَّمَا جَآءَهُمْ رَسُولٌۢ بِمَا لَا تَهْوَىٰٓ أَنفُسُهُمْ فَرِيقًا كَذَّبُوا۟ وَفَرِيقًا يَقْتُلُونَ ﴾ (المائدة/70).[90]

---

[89] الكشاف، 123/1.

[90] عبد الحميد أحمد يوسف هنداوي، الإعجاز الصرفي في القرآن الكريم، ص 118، 119.

ج- اختيار صيغة المضارع:

من أمثلة اختيار صيغة المضارع ما جاء في قوله تعالى في وصف المنافقين:﴿وَإِذَا لَقُواْ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوۡاْ إِلَىٰ شَيَٰطِينِهِمۡ قَالُوٓاْ إِنَّا مَعَكُمۡ إِنَّمَا نَحۡنُ مُسۡتَهۡزِءُونَ﴾ (البقرة/14). فأجابهم الله تعالى بقوله:﴿ ٱللَّهُ يَسۡتَهۡزِئُ بِهِمۡ وَيَمُدُّهُمۡ فِي طُغۡيَٰنِهِمۡ يَعۡمَهُونَ﴾ (البقرة/15). حيث جاء التعبير في جواب الله تعالى بصيغة المضارع دون اسم الفاعل (مستهزئ) مثلا قال الزمخشري:« فإن قلت: فهلا قيل الله مستهزئ بهم ليكون طبقا لقوله: ﴿ إِنَّمَا نَحۡنُ مُسۡتَهۡزِءُونَ ﴾. قلت: لأن (يستهزئ) يفيد حدوث الاستهزاء وتجدده وقتا بعد وقت، وهكذا كانت نكايات الله فيهم وبَلاَيَاهُ النازلة بهم.﴿أَوَلَا يَرَوۡنَ أَنَّهُمۡ يُفۡتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٖ مَّرَّةً أَوۡ مَرَّتَيۡنِ﴾ (التوبة/126). وما كانوا يخلون في أكثر أوقاتهم من تهتك أسّار وتكشف أسرار ونزول في شأنهم، واستشعار حذر من أن ينزل فيهم:﴿ يَحۡذَرُ ٱلۡمُنَٰفِقُونَ أَن تُنَزَّلَ عَلَيۡهِمۡ سُورَةٞ تُنَبِّئُهُم بِمَا فِي قُلُوبِهِمۡۚ قُلِ ٱسۡتَهۡزِءُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ مُخۡرِجٞ مَّا تَحۡذَرُونَ﴾(التوبة/64).[91]

د- دخول (ربّما) على الفعل المضارع:

يقول في قوله تعالى:﴿ رُّبَمَا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوۡ كَانُواْ مُسۡلِمِينَ ﴾ (الحجر/02).

« فإن قلت: لِمَ دخلت (ربّما) على الفعل المضارع (يوّد) وقد أَبَوْا دُخولَها إلاّ على الفعل الماضي؟ قلت: لأن المترقِب في إخْبار الله تعالى بمنزلة الماضي المقطوع به في تحققه فكأنه قيل: ربّما وَدّ، فإن قلت: متى تكون وِدَادَتهم ؟ قلت: عند الموت، أو يوم القيامة إذا عايَنُوا حالَهُمْ وحَال المسلمين. وقيل: إذا رَأوْا المسلمين يخرجون من النّار وهذا أيضا باب من الودادة. فإن قلت: فما معنى التقليل: قلت: هو وَاردٌ على مذهب العرب في قولهم: لعلّك ستندم على فعلك، وربما نَدِمَ الإنسان على ما فعل، ولا يشكون في تندُمِهِ، ولا يقصدون تقليله، ولكنهم أرادوا: لو كان النَدَمَ مشكوكًا

(91) الكشاف، 75/1.

فيه أو كان قليلا لحق عليك أن لا تفعل هذا الفعل، لأن العقلاءَ يتحرَّزون من التعرض للغم المظنون، كما يتحرّزون من المتيقن ومن القليل منه كما من الكثير» [92].

فتأويل الزمخشري لهذه الآية الكريمة يتفِقُ مع معتقده في إنجاز الله تعالى وعْدَهُ ووعيدهُ لعباده الذين يفعلونَ الخير والشر، وبناء عليه أجاز دخول (ربّما) على الفعل المضارع، وذلك لأنّ تحقق وعد اللّه ووعيده لا يدخله شك.

4- دلالـة الصيغ:

أ- دلالة صيغة (فعّل):

يقول الله تعالى:﴿ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ۚ وَلَتُسْـَٔلُنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ (النحل/93). يتخذ أهل الجبر هذه الآية على أن الله أجبر العبادَ على كل شيء حتى أفعال المعاصي فينسبُ من يشاء إلى الضلال وينسب من يشاء إلى الهدى واتجاههم هذا لا يَصِح في النظر واللغة إذ لو قام هؤلاء بتحليل هذه الآية تحليلا لغويا كما قال ابن قتيبة لم يكن في ذلك نسبة فلو كانت هناك نسبة لأصبَحَ الفعل يُضللهم أي ينسبهم إلى الضلال.[93]

فمن معاني الفعل المضعف الرباعي – ضلل على وزن فعل- « نسبة الشيء إلى أصل الفعل كما يقال: فسقت زيدًا، أي نسبته إلى الفسق»[94]. أما الثلاثي ومنه « ضلّ» وهو المذكور في الآية فلا نسبة فيه والمعنى المفهوم يخذل من عَلِمَ أنّه يختار الكفر ويُصَمِمّ عليه ويلطف بمن علم أنه يختار الإيمان يعني: أنه بنى الأمر على الاختيار ولَمْ يَبْنِهِ على الإجبار.[95]

---

[92] الكشاف، 547/2، 548.

[93] ينظر، ابن قتيبة (عبد الله بن مسلم، ت 276هـ)، الاختلاف في اللفظ والرّد على الجهمية والمشبهة، تقديم، عمر بن محمود أبو عمرو، دار الراية، ط1، الرياض، 1991، ص 24 و 25.

[94] ينظر، أحمد الحملاوي، شذا العرف في فن الصرف، ص 53.

[95] الكشاف، 607/2.

وهذا المعنى الأخير أَوْرَدَهُ الزمخشري، أما القرطبي فقال:« معنى يُضّل من يشاء: بخذلانه إيّاهم عدْلا منه فيهم ويَهدي من يَشاءُ بتوفيقه إيّاهم فضلا منه عليهم» [96].

ب- دلالة صيغة (فعّل) و(استفعل):

وتوضع صيغة مكان صيغة لِدلالة معنوية كما في وضع (استعجال) مكان (تعجيل) في قوله تعالى: ﴿ وَلَوۡ يُعَجِّلُ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ ٱلشَّرَّ ٱسۡتِعۡجَالَهُم بِٱلۡخَيۡرِ لَقُضِيَ إِلَيۡهِمۡ أَجَلُهُمۡ ﴾ (يونس/11) قال:« أصله:﴿وَلَوۡ يُعَجِّلُ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ ٱلشَّرَّ﴾ تعجيله لهم الخير، فَوَضَعَ استعجالهم بالخير﴿ ٱسۡتِعۡجَالَهُم بِٱلۡخَيۡرِ ﴾ موضع تعجيله لهم الخير إشعارا بسرعة إجابته لهم وإسعافه بطلبتهم، حتى كأن استعجالهم بالخير تعجيل لهم»[97].

« قيل: ومدلول (عجّل) غير مدلول (استعجل) لأن (عجّل) يدّل على الوقوع و(استعجل) يدل على الطلب للتعجيل وذلك واقع من الله وهذا مضاف إليهم فلا يكون التقدير على ما قاله الزمخشري».[98]

وجاء في لسان العرب: « اسْتَعْجَل الرَّجُلَ: حَثَّهُ وأَمَرَهُ أن يَعْجَلَ في الأمرِ والآية تقديرها ولو يُعَجّل الله للناس الشّر تعجيلا مثل استعجالهم ... وقال الأزهري:" ولو يعجل الله للنّاس الشر في الدعاء كتعجيله استعجالهم بالخير إذا دَعَوْهُ بالخير لهلكوا"»[99].

ويوافق الفيروز أبادي ابن منظور فيقول:« اسْتَعْجَلَهُ حَثَّه وأَمَرهُ أن يُعَجِلَ، ومرّ يستعجل أي طالبا ذلك من نفسه متكلفا إياه» [100].

ويؤول الزمخشري:« أن(أعجلتم أمرَ ربّكم):سبقتموه...(واستعجل الكفار العذاب) »[101].

---

[96] القرطبي (أبي عبد الله أبي بكر، ت671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، بيروت، 2006، 877/6.

[97] الكشاف، 320/2، 321.

[98] أبو حيان، البحر المحيط، 128/5، 129.

[99] ابن منظور، مادة (عجل)، 510/7.

[100] القاموس المحيط، مادة (عجل)، ص 1042.

[101] أساس البلاغة، مادة (عجل)، ص 294.

ج- دلالة صيغة (فعّل) و(افتعل):

ويُفرقّ بين دلالة (فعل) و(افتعل) ويشير إلى ما تحمله من معاني الاهتمام والاعتمال ولهذا تقع مع الأحداث التي تنجذب إليها النفوس وتكون موضع تعلقها واهتمامها، يقول في قوله تعالى: ﴿ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ﴾ (البقرة/286) «فإن قلت: لمَ خَصَّ الخيرَ بالكسب، والشرّ بالاكتساب ؟ قلت: في الاكتساب اعتمال فلما كان الشر مما تشتهيه النّفْسُ وهي منجدبة إليه وأمارة به، كانت في تحصيله أعملَ وأجَدّ، فجعلت لذلك مكتسبة فيه، ولما لم تكن كذلك في باب الخير وصفت بما لا دلالة فيه على الاعتمال»[102]. والزمخشري قد التفت هنا إلى دلالة المبالغة التي تحملها الصيغة ومناسبتها لمعاني الشر الذي يغلب على الطباع.

ولصيغة (افتعل) معان عدة منها: الاجتهاد والطلب والتصرف والمبالغة في معنى الفعل قال سيبويه: « وأما كسب فإنه يقول: أصابَ وأما اكتسب فهو التصرف والطلب والاجتهاد بمنزلة الاضطراب»[103]. ومن ثم فقد عدلت الآية في التعبير عن الشر إلى الاكتساب للدلالة على التكلف والاجتهاد والتعمل والاضطراب والتصرف لأجل تحصيل المعصية ويناسب ذلك»[104]. ما في المعصية من مخالفة للأعراف والفطر السليمة مما يدعو العاصي إلى الاحتيال فيها، قال جماعة من العلماء « افتعل يدّل على شدة الكلفة وفعل السيئة شديد لما يؤول إليه»[105].

د- وضع المصدر موضع الفعل:

وعلى هذا النحو من وضع المصدر موضع المشتق ما نراه في قوله تعالى:﴿ ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ (فصلت/11).

---

(102) الكشاف، 327/1.

(103) المصدر نفسه، 241/2.

(104) السمين الحلبي، الدّر المصون في علوم الكتاب المكنون، 697/1.

(105) المرجع نفسه، 697/1.

فَعَدَل الأسلوب القرآني إلى التعبير بالمصدرين (طوعا) و(كرها) واضعًا هذين اللّفظين موضع المشتق، قال ابن الشجري:« (فطوعًا) و(كرهًا) مصدران وُضِعَا في موضع الحّال، كقولك جئتُهُ ركضا، أي: راكضا، وقد قتلته صبْرا؛ أي: صَبورًا»[106]. والمعنى كما يذكر الزمخشري[107] وأبو حيان[108] طائعتين أو مُكْرَهتين.

هـ- العدول عن صيغة الخبر إلى الأمر:

قد يعمَدُ التعبير القرآني إلى شكل آخر من أشكال العدُول في الأفعال تحقيقا لدلالة معينة فيأتي بالفعل الدّال على الأمر في الموضع الدّال على الخبر، يقول ابن الأثير: « وهذا القسم كالذي قبله في أنه ليس الانتقال فيه من صيغة إلى صيغة طلبا للتوسع في أساليب الكلام فقط، بل لأَمْرٍ وراء ذلك، وإنّما يُقصدُ إليه تعظيما لحال من أجْرى عليه الفعل المستقبل وتفخيما لأمره، وبالضّد من ذلك فيمن أجْرى عليه فعلُ الأمر»[109].

وقال العزّ بن عبد السلام: « وهذا من مجاز التشبيه شبه الطلب في تأكُّدِهِ بخبر الصادق الذي لاَبّدَ من وُقوعِهِ وإذا شبّهه بالخبر الماضي كان آكد وكذلك الدّعاء والأمر والنّهي إذ أريد تأكيدها عبّرَ عنها بالخبر المستقبل فإن بَالغْتَ في التأكيد تجوزت عنها بالخبر الماضي»[110].

ومما تحقق فيه الشكل الأوّل فَعَدَل به عن الخبر إلى الأمر ما وَرَدَ في قوله تعالى ﴿قَالُواْ يَـٰهُودُ مَا جِئۡتَنَا بِبَيِّنَةٍ وَمَا نَحۡنُ بِتَارِكِيٓ ءَالِهَتِنَا عَن قَوۡلِكَ وَمَا نَحۡنُ لَكَ بِمُؤۡمِنِينَ إِنۡ

---

[106] (هبة الله بن علي بن محمد، ت 542هـ)، أمالي الشجري، تح: محمود محمد الطناحي، مكتبة الخانجي، ط1، القاهرة 1992، 49/2.

[107] الكشاف، 184/4.

[108] البحر المحيط، 466/4.

[109] (أبي الفتح ضياء الدين، ت 637هـ)، المثل السائر، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة مصطفى الحلبي وأولاده د ط، مصر، 1939، 11/2.

[110] (أبي محمد عز الدين عبد العزيز، ت 660هـ)، الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز مطبعة العامرة، د ط، 1313هـ ص28.

نَّقُولُ إِلَّا ٱعۡتَرَىٰكَ بَعۡضُ ءَالِهَتِنَا بِسُوٓءٍۗ قَالَ إِنِّيٓ أُشۡهِدُ ٱللَّهَ وَٱشۡهَدُوٓاْ أَنِّي بَرِيٓءٞ مِّمَّا تُشۡرِكُونَ﴾ (هود/53-54). فَعَدَلَ الأسلوب القرآني عن صيغة الخبر (أشهدكم) إلى الأمر (اشهدوا)، قال الزمخشري في علّة ذلك: « فإن قلت: هلاّ قيل إنّي أشهدُ الله وأشهدكم قلت: لأن إشْهادَ الله على البراءة من الشرك إشْهَادٌ صحيح ثابت في معنى تثبيت التوحيد وشدّ مَعَاقِدِهِ. أما إشهادهم فما هو إلاّ تهاون بدينهم ودلالة على قلة المبالاة بهم فحسب فَعَدَل به عن لفظ الأوّل لاختلاف ما بينهما، وجيء به على لفظ الأمر بالشهادة، كما يقول الرّجل: لمن ييس الثرى بينه وبينه: أشهد على أني لا أُحبّكَ، تهكمًا به واستهانة بحاله[111]، وإلى مثل هذا الرأي ذهب ابن الأثير» [112].

وَمَا ذَهَبَا إليه من تعليل لا يُبرِزُ إبْرازًا مُباشرا علاقة هذا العدول بالسياق اللغوي وبالتأمل فيه نَرى أنّهُ يُخْبِرُ عن استكبار قوم هود عليه وملامح ذلك تبدوُ في رفضهم المطلق أن يتركوا آلهتهم ويعبدوا الله وَحْدَهُ، وإيبائهمْ أن يؤمنوا برسالته ويَتْبَعُوهُ استهانة منهم بأمره واستهزاء به واتهامهم لَهُ بالسَفَهِ والجنون قائلين لَهُ — على حدّ قول ابن كثير- « ما نظن إلاّ بعض الآلهة أَصَابَكَ بِجُنُونِ وخَبَلٍ في عقلك بسبب نهيك عن عبادتها وعيبك لها» [113].

فَجَاءَ رَدّهُ عليهم مُمَاثِلا لقولهم وفعلهم، فَقابَلَ استكبارهم باستعلائِهِ على تكبرهِمْ واسْتهزائِهِمْ باستهانته بهم، وإصْرارِهِمْ على الكفر بتأكيد إيْمانهِ، وبَراءَتهِ مِمَا يُشْرِكونَ ومن هنا كَانَ استخدام التعبير القرآني للفعل الدّال على الأمر على لسان هود في موضع الخبر، للدلالة على تلك المعاني وتحقيق تلك المقابلة في الرد.[114]

---

[111] الكشاف، 388/2.

[112] المثل السائر، 11/1، 12.

[113] (إسماعيل بن عمرو، ت774هـ)، تفسير القرآن العظيم، تح: سامي بن محمد السلامة، دار طيبة، ط1، الرياض، 1997، 449/2.

[114] مصطفى شعبان عبد الحميد، المناسبة في القرآن الكريم، دراسة لغوية أسلوبية للعلاقة بين اللفظ والسياق اللغوي، المكتب الجامعي الحديث، ط1، الإسكندرية، 2007، ص 376.

و- بناء الماضي لِما لمْ يُسمّ فاعله:

وبِنَاءُ الماضِي لغير الفاعل له مواقع أدبية يَلمَحُها الزمخشري ويُشير إليها ويربطها بالموقف الذي تُصوّره الآية ويكشف عن أهميتها في المعنى، فالسحرة لما رَأَوْا آية موسى عليه السلام واستيقَنُوها بعدمَا سَحَرُوا الأَعين واسترهَبُوهُم بَادَرُوا بالانقياد والسجود لله سبحانه، والقرآن يصور هذه المفاجأة العظيمة وهذه السرعة الفائقة في الانقياد والاستسلام في هذا الموقف الذي تمثل فيه الصراع بين حق موسى وبَاطل فرعون، واجتمع النّاس فيهم لعلهم يتبعون السحرة إنْ كانوا هم الغالبين يقول سبحانه:﴿ فَوَقَعَ ٱلْحَقُّ وَبَطَلَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ فَغُلِبُواْ هُنَالِكَ وَٱنقَلَبُواْ صَٰغِرِينَ وَأُلْقِيَ ٱلسَّحَرَةُ سَٰجِدِينَ ﴾ (الأعراف/118- 120).

والزمخشري يعلّق على هذا بكلمة موجزة تكشف عن هذا الموقف العجيب ويستوحي حركة بناء الفعل الماضي للمجهول ويقول: «﴿وَأُلْقِيَ ٱلسَّحَرَةُ﴾ وخرّوا سُجدًا كأنّما ألقاهم ملق لشدة خُرورهم، وقيل: لم يَتَمَالَكُوا مِمَا رَأَوْا، فكأنّهم ألقوا»[115] ويستوحي هذا البناء في قوله تعالى: ﴿وَقِيلَ يَٰٓأَرْضُ ٱبْلَعِي مَآءَكِ وَيَٰسَمَآءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ ٱلْمَآءُ وَقُضِيَ ٱلْأَمْرُ وَٱسْتَوَتْ عَلَى ٱلْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِّلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ (هود/44).

ز- العدول إلى اسم المفعول:

فمن ذلك قوله تعالى: ﴿ إِنَّا سَخَّرْنَا ٱلْجِبَالَ مَعَهُۥ يُسَبِّحْنَ بِٱلْعَشِيِّ وَٱلْإِشْرَاقِ وَٱلطَّيْرَ مَحْشُورَةً كُلٌّ لَّهُۥٓ أَوَّابٌ ﴾ (ص/18-19). حيث عَدَلَ عن مقابلة (يُسبّحنَ) فلم يقل (والطير يحشرن) فعَدلَ إلى اسم المفعول، قال الزمخشري « وقوله: (محشورة) في مقابلة (يسّبحن) إلا أنه لما لم يَكن في الحشر ما كان في التسبيح من إرَادَةِ الدلالة على الحدوث شيئا بعد شيء جيء به اسْمًا لاَ فعلا؛ وذلك أنّه لو قيل وسخّرنا الطّير يحشرن، على أن الحشر يوجد من حاشرها شيئا بعد

---

[115] الكشاف، 136/2.

شيء، والحاشر هو الله عزّ وجل لكان خَلقًا، لأن حَشَرَهَا جملة واحدة أدّل على القُدرة. وعن ابن عباس كان إذا سبح جَاوَبَتْهُ الجبال بالتسبيح، واجتمعت إليه الطّير، فسبحت فذلك حشرها»[116].

فَغَايَرَت الآية بين فعل العبد وفعل الرّب سبحانه فالتسبيح يقَعُ من المخلوقات شيئا فشيئا أما الحشر فيقعُ من الله تعالى جملة واحدة بأمر واحد إذ يقول للشيء كُنْ فيكون كما أن ذلك يدّل على اجتماع الطّير لدَاوُد عليه السّلام في وقت واحد ساعة تسبيحه لا أنها تحضر في وقت تسبيحه شيئا فشيئا بل تحضر معه جملة واحدة من بداية التسبيح إلى منتهاه.[117]

ح- اشتراك الصيغة في معان كثيرة:

قد تشترك معان متعددة في صيغة واحدة وذلك كاشتراك اسم المفعول والصفة المشبهة في صيغة (فعيل) نحو: (حكيم) فقد تكون اسم المفعول بمعنى محكم وقد تكون صفة مشبهة من الحكمة بمعنى صاحب الحكمة، وكاشتراك اسم المفعول والمصدر الميمي واسمى المكان والزمان فيما جاء على صيغة اسم المفعول من غير الثلاثي كالمنطق والمجتمع فيقال (هنا مجتمعهم) بمعنى هنا اجتماعهم أو مكان اجتماعهم. و(هنا مستَمَعُهم) بمعنى هنا استماعهم أو مكان استماعهم أو ما يستمعونه.[118]

وذلك نحو قوله تعالى:﴿ إِلَىٰ رَبِّكَ يَوۡمَئِذٍ ٱلۡمُسۡتَقَرُّ ﴾ (القيامة/12). فكلمة (مستقر) تدل على معان كلّها مُرادةٌ مطلوبة فهي تدّل على المصدر بمعنى (الاستقرار)، وتدل على اسم المكان بمعنى مكان الاستقرار، وتدّل على اسم الزمان بمعنى زمان الاستقرار، فهي تُفيدُ هذه المعاني كلّها أي (الاستقرار) إلى ربّك الاستقرار، وتُفيد موضع الاستقرار وهو الجنة والنار، جاء في الكشاف في قوله تعالى:﴿إِلَىٰ رَبِّكَ يَوۡمَئِذٍ ٱلۡمُسۡتَقَرُّ﴾ « (إلى ربّك) خاصة (يومئذ) مستقر

---

[116] الكشاف، 76/4.

[117] عبد الحميد أحمد يوسف هنداوي، الإعجاز الصرفي، ص 175.

[118] فاضل صالح السمرائي، الجملة العربية والمعنى، ص 148.

العباد؛ أي استقرارهم، يعني: أنّهم لا يَقْدِرونَ أن يستقروا إلى غيره وينصبوا إليه، أو إلى حُكْمِه تَرجع أمُور العباد، لا يحكم فيه غيره كقوله: ﴿لِّمَنِ ٱلۡمُلۡكُ ٱلۡيَوۡمَ﴾ (غافر/16) أو إلى ربّك مستقرهم، أي موضع قرارهم من جنة أو نار» [119].

وجاء في البحر المحيط: « المستقر أي الاستقرار أو موضع استقرار من جنة أو نار إلى مشيئته تعالى يدخل من شاء الجنة ويُدخل من شاء النار بما قدّم وأخرّ» [120].

وتُفيدُ زمان الاستقرار أيضا أي إن وقت الفَصل بين الخلائق وسوقهم إلى مستقرّهم عائِدٌ إلى مشيئته تعالى فهم يمكثون في ذلك اليوم ما شاء الله أن يمكثوا ثُم هُو يحكم بوقت ذَهَابهم إلى مواطن استقرارهم، فكلمة (مستقر) أفادت ثلاثة معان مجتمعة عِلاوة على ذلك ما تقتضيه الفاصلة في نهاية الآيات ولا تُغني كلمة أخرى عنها، فَلَوْ أبْدِلَت بها (الاستقرار) ما أدّت تلك المعاني فهي أنسبُ كلمة في هذا الموضع. [121]

ط- اختيار صيغة (فَاعَلَ):

فمن ذلك قوله تعالى:﴿ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَمَا يَخۡدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمۡ وَمَا يَشۡعُرُونَ ﴾ (البقرة/8- 9).

حيث جاء في وصف المنافقين بأنهم (يخادعون الله) بصيغة المفاعلة وهذه الصيغة تأتي لمعان عدّة منها المشاركة (المفاعلة)، وقد اختلف المفسرون في تأويل هذه الآية، فقال الزمخشري « الخدع أن يُوهِمُ صاحبهُ خلاف ما يريد به من المكروه من قولهم ضب خادع، وخَدَع إذا أمر الحارس يده على باب حجره أو همه إقباله عليه ثم خرج من باب آخر، فإن قلت: كيف ذلك ومُخادعة الله والمؤمنون لا تصح، لأن العالم الذي لا تخفَى عليه خافية لا يخْدَع والحكيم الذي

[119] الكشاف، 648/4.

[120] البحر المحيط، 387/8.

[121] ينظر، فاضل صالح السامرائي، لمسات بيانية في نصوص من التنزيل، ص 156.

لا يفعل القبيح لا يخدعُ المؤمنين وإن جَازَ أن ينخدعوا لم يَجُزْ أن يخدعوا»[122]، ثم ذكر في وُجوُهِ ذلك وجوهًا أربعة:

أحدُها أن يقال: كانت صورة صنعهم مع الله، حيث يتظاهرون بالإيمان وهم كافرون صورة صنع الخادعين وصورة صنع الله معهم، حيث أمر بإجراء أحكام المسلمين عليهم وهم عنده في عِدادِ شرارة الكفرة ... صورة صنع الخادع، وكذلك صورة صنع المؤمنين معهم حيث امتثلوا أمر الله فيهم فأجروا أحكامهم عليهم [123]. والثاني: أن يكون ذلك ترجمة عن معتقداتهم وظنهم أن الله ممن يصحّ خداعه، لأن من كان ادِعَاؤُهُ الإيمان بالله نفاقًا لم يكن عارفا بالله ولا بصفاته. والثالث: أنْ يذكر الله تعالى ويراد الرسول صلى الله عليه وسلم لأنه خليفته في أرضه، والناطق عنه بأوامره. والرابع: أن يكون من قولهم (أعجبني زيد وكرمه) فيكون المعنى (يُخادعون الذين آمنوا بالله وفائدة هذه الطريقة قوة الاختصاص، ولما كان المؤمنون من الله تعالى بمكان سلك بهم ذلك المسلك). [124]

هذه الوجوه التي ذكرها الزمخشري في هذا الموضع – في رأيي– أنّ المقام يحتملها جميعا وأرَى أن لا تنافي بينها بل أنّها تُمثل نوعا من الثراء الدلالي لتلك الصيغة، ويُعَدّ ذلك دليلا على جمال توظيفها الفني في هذا السياق، ومن ثم كان للتعبير بهذه الصيغة في هذا الموضع أثره في الكشف عن سوء طوية هؤلاء المنافقين.

وإذا كان لابد لنا من ترجيح فأرى أنّ الوجه الأول الذي ذكره الزمخشري هو أرجحُ تلك الوجوه التي تعلل لاختيار تلك الصيغة في هذا الموضع؛ وذلك لأنها أوضحها وأسلمها عن المعارضة.

---

[122] الكشاف، 30/1.

[123] المصدر نفسه، 30/1.

[124] المصدر نفسه، 30/1.

ي- اختيار صيغة المضارع:

جاء في قوله تعالى:﴿ قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ لاأَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ وَلَآ أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ وَلاأَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِىَ دِينِ﴾ (الكافرون). حيث جاء نَفْيُ العبادة عن نفسه لآلهتهم الباطلة أولا بصيغة المضارع ﴿أَعْبُد﴾ ثم عَدَلَه في خطابهم إلى صيغة الاسم، وكان مقتضى السياق أن يقول: ﴿لاأَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ﴾ ثم عَدَل عن المضارع أيضا في إخباره عن نفسه ثانية في قوله ﴿وَلَآ أَنَاْ عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ﴾ والسرّ في هذا العدول في أغلب الأحوال المذكورة هو شمول الزمان واستيعابه. واختلف هل الأول للدلالة على الحال والثاني للاستقبال أو العكس أو كلاهما للحال والاستقبال[125]. وقيل الجملتان الأوليان لنفي العبادة في المستقبل، والجملتان الأخريان لنفي العبادة في الماضي[126]، وقيل غير ذلك.[127]

وقال ابن تيمية: الفعل المضارع هو في اللغة يتناول الزمن الدائم سوى الماضي فيعم الحاضر والمستقبل فقوله: ﴿لاأَعْبُد﴾ يتناول نفي عبادته لمعبودهم في الزمان الحاضر والمستقبل وقوله ﴿مَا تَعْبُدُونَ﴾ يتناول ما يعبدونه في الحاضر والمستقبل وكلاهما مضارع، وقال في الجملة الثانية عن نفسه ﴿وَلَآ أَنَاْ عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ﴾، فلم يقل:﴿لاأَعْبُد﴾ بل قال:﴿وَلَآ أَنَاْ عَابِدٌ﴾، ولم يقل ﴿مَا تَعْبُدُونَ ﴾ بل قال:﴿مَّا عَبَدتُّمْ﴾، فاللفظ في فعله وفعلهم مُغاير للّفظ في الجملة الأولى والنفي بهذه الجملة الثانية أعم من النفي بالأولى، فإنه قال ﴿وَلَآ أَنَاْ عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ﴾ بصيغة

---

[125] ينظر، فخر الدين الرازي (ت 606 هـ) مفاتيح الغيب، دار الفكر ، ط1، بيروت، 1981، 717/16، 718.

[126] محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مسائل الرازي وأجوبتها من غرائب آي التنزيل، تح: إبراهيم عطوه عوض ط1، 1961، ص 386. والكشاف، 4 /238.

[127] أبو حيان، البحر المحيط، 522/8. الألوسي، روح المعاني، ص215. السمين الحلبي، الدر المصون، 520/6. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 318/10.

الماضي فهو يتناول ما عَبَدُوهُ في الزمن الماضي، لأن المشركين يعبدون آلهة شتى وليس معبُودهم في كل وقت هو المعبود في الوقت الآخر. كما أن كل طائفة لها معبودٌ سِوىَ معبود الطائفة الأخرى فقوله: ﴿وَلَآ أَنَاْ عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ﴾ براءة من كل ما عبَدُوهُ في الأزمنة الماضية، كما تبرأ أولا مما عَبَدُوهُ في الحال والاستقبال فتضمنت الجملتان البراءة من كل ما يعبدُهُ المشركون والكافرون في كل زمان ماض وحاضر ومستقبل. [128]

لقد أبان الزمخشري عن قدرة فذّة، ونظرٍ ثاقب في دراسته اللّغوية، حيث مضى يستقصي المعاني كاشف عن الصلة بين اللفظ والمعنى، وتقليب الكلم على الأوجه المحتملة، وترجيح أحدهما على الآخر مُحددا الفروق اللغوية بين الألفاظ.

كما أشار إلى علاقة الصيغة الصرفية بالمعنى، مُبيّنا الدلالات المتنوعة للصيغ الصرفية، وتناول طائفة من الشواهد لكل مبحث من المباحث السالفة الذِكر.

---

[128] (أحمد بن عبد الحليم، ت 728 هـ)، دقائق التفاسير الجامع لتفسير ابن تيمية، تح: محمد السيد الجليند، مؤسسة علوم القرآن، ط2 دمشق، 1984، 325/6، 326.

الفصل الثاني

حروف المعاني ومواضعها

قسم النحاة الكلم إلى ثلاث: اسم، وفعل، وحرفٍ جاء لمعنى؛ لذلك اصطلحوا على حروف المعاني، مُقابل حروف المباني التي لا يُعنى بها النحاة.

المبحث الأول: حروف العطف.

من الحروف التي لها أثر في التأويل ما عرف " بحروف النسق" أو "حروف العطف"، وأمّ هذا الباب "الواو" لكثرة مجالها فيه. وسنحاول أن نبين أثَرها في التأويل في آيات قرآنية عند الزمخشري ونبين المعنى المراد من الوجهة البلاغية لتلك الحروف، والفروق الحاصلة في المعاني للأداة الواحدة حسب استعمالها داخل السياق.

1- الواو:

من الحروف الهوامل، لأنها تدخل على الاسم والفعل جميعا، ولا تختص بأحدهِمَا فاقتضى ذلك ألا تعمل شيئا لأنها ليست بالعمل في الاسم أحق منها بالعمل في الفعل، ولها معان: منها أن تكون عاطفة جامعة، كقولك: قَادِمٌ زيدٌ وعمرُو. يحتمل أن يقوم كل واحد منهما قبل صاحبه ويحتمل أن يقوما معا في وقت واحد، يدلّك على ذلك قوله تعالى:﴿فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذُرِ﴾ (القمر/16).

وذهب قطرب إلى أنه يجوز أن تكون مرتبة[1]، نحو قوله تعالى: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ﴾ (آل عمران/18).

ويجوز أن تكون جامعة بمعنى المعيّة غير عاطفة، وذلك نحو قولك: (استوى) (استوى الماء والخشبة) أي: مع الخشبة فحذفت (مع) وجيء (بالواو) فأوصلت الفعل إلى ما بعدها وهو الذي يسمى المفعول معه.[2]

---

[1] الرماني (أبي الحسن على بن عيسى)، معاني الحروف، تح: عبد الفتاح إسماعيل شلبي، دار الهلال، د ط، بيروت، 2008 ص 68.

[2] المرجع نفسه، ص 69.

وأورَدَ الزمخشري في كشافه أنّ الواو جاءت لمطلق الجمع، واستشهد بالآية 161 من سورة الأعراف في قوله عز وجل: ﴿وَقُولُواْ حِطَّةٌ وَٱدۡخُلُواْ ٱلۡبَابَ سُجَّدًا﴾. حيث قال: « وسواءَ قدّموا الحِطة على دخول الباب أو أخّروها، فهم جَامعُونَ في الإيجاد بينهم»[3].

ويأتي الزمخشري إلى معنى (الواو) في الآية الكريمة في قوله تعالى:﴿ هُوَ ٱلۡأَوَّلُ وَٱلۡأٓخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلۡبَاطِنُۖ﴾ (الحديد/03). فإن قلت: فما معنى الواو؟ قلت: الواو الأولى معناها الدلالة على أنه الجامع بين الصفتين الأولية والأخرية، والثالثة على أنّه الجامع بين الظهور والخفاء. وأما الوسطى فَعَلَى أنّه الجامع بين مجموع الصفتين الأوليين ومجموع الصفتين الأخريين، فهو مستمر الوجود في جميع الأوقات الماضية والآتية، فَهُوَ في جميعها ظاهر وباطن، جامع للظهور بالأدلة والخفاء، فلا يدرك بالحواس، وفي هذا حجة على من جَوّزَ إدْراكه في الآخرة بالحاسة.[4]

فقد عطف الزمخشري الباطن على الظاهر، ثم عطف الظاهر و الباطن معًا على الأوّل والآخر، فهو قد عطفَ مفردين على مفردين وهو أمر لم يقل به أحدُ من النحاة الذين سبقوهُ ومع ذلك فإن هذا التقسيم في العطف لا يدل على عدم جواز إدْرَاكِهِ سبحانه وتعالى في الآخرة بالحاسة كما أراد الزمخشري أن يبرهن عليه.[5]

فالزمخشري – رحمه الله تعالى – يَرمِي من تأويله للآية الكريمة إلى نفي إدراك الله سبحانه وتعالى بالحواس في الآخرة وتأييد مَذْهَبِهِ والرّدِ على أهل السُنة. ورد ابن المنير الإسكندري على تأويل الزمخشري قائلا:« لا دليل فيه على ذلك، فإن لنا أن نقول: إن المراد عَدَمَ الإدراك بالحاسة في الدنيا لا في الآخرة، ونحن نقول به أو في الآخرة والمراد: الكفّار والجاحدون للرؤية كالقدرية»[6].

---

[3] الكشاف، 124/2.

[4] المصدر نفسه، 460/4.

[5] ينظر، أحمد سليمان ياقوت، ظاهرة الإعراب في النحو العربي وتطبيقها على القرآن الكريم، دار المعرفة الجامعية، د ط 1994، ص 195، 196.

[6] حاشية الانتصاف على الكشاف، 460/4.

يقول الزمخشري في قوله تعالى:﴿ إِنَّمَا ٱلتَّوْبَةُ عَلَى ٱللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسُّوٓءَ بِجَهَٰلَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِن قَرِيبٍ فَأُوْلَٰٓئِكَ يَتُوبُ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا وَلَيْسَتِ ٱلتَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ حَتَّىٰٓ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ ٱلْمَوْتُ قَالَ إِنِّى تُبْتُ ٱلْـَٰٔنَ وَلَا ٱلَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴾ (النساء/17-18).

فالنص ينفي التوبة عن الذين يصرّون على الذنوب إلى الوقت الذي لا تقبل فيه توبتهم فيه وهو مُعَايَنَتُهُمْ للموت وهذا يعني أن من مات على غير توبة مُخلّد في النّار، لأن الذين يعملون السيئات معطوف على الذين يموتون وهم كفار وهو ما اعتمد عليه الزمخشري قائلا:« ﴿وَلَا ٱلَّذِينَ يَمُوتُونَ﴾ عطف على ﴿لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ سوى بين الذين سوّفوا تَوبتهم إلى حضرة الموت وبين الذين ماتوا على الكفر في أنه لا تَوبَةَ لهم» [7]، وبهذا العطف فإن مرتكب الكبيرة مخلّد في النّار عند الزمخشري إذا مات على غير توبة، فموضع (الذين) جرّ بالعطف على قوله تعالى:﴿ وَلَيْسَتِ ٱلتَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ ﴾، ﴿ وَلَا ٱلَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ﴾.[8]

وهذا الإعراب يؤيد مذهب الزمخشري ويعلّل سبب العطف بـ (الفاء) في آية سابقة وسبب العطف بـ (الواو) في قوله تعالى:﴿ وَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ ﴾ (الحج/48). « فإن قلت: لِمَ كانت الأولى معطوفة بالفاء، وهذه بالواو ؟ قلت: الأولى وقعت بَدَلاً عن قوله: ﴿فَكَيْفَ كَانَ نَكِيرِ﴾ (الحج/44). وأما هذه فحُكمُها حكم ما تقدّمها من الجملتين المعطوفتين بالواو، أعني قوله ﴿وَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ أَمْلَيْتُ لَهَا وَهِىَ ظَالِمَةٌ ثُمَّ أَخَذْتُهَا وَإِلَىَّ ٱلْمَصِيرُ﴾ (الحج/48) »[9].

---

[7] الكشاف، 479/1.

[8] أبو بكر بن الأنباري، البيان في إعراب غريب القرآن، تح: طه عبد الحميد مصطفى السقاء، المكتبة العربية، دار الكتاب العربي، دط، 1969، 247/1.

[9] الكشاف، 160/3.

2- أو:

ذكر الزمخشري حرف العطف (أو) في قوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّآ أَضَآءَتْ مَا حَوْلَهُۥ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِى ظُلُمَٰتٍ لَّا يُبْصِرُونَ صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فِيهِ ظُلُمَٰتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ﴾ (البقرة17-19).

فقال: « وصف الله المنافقين بِسِمَتَيْنِ جَمَع بينهما حرف العطف (أو)، ومن معاني حرف العطف (أو) الشك في إطلاق إحدى السمتين على المنافقين وهذا شيء يتنافى مع عِلم الله تعالى فأجهد نفسه في رَدّ هذه الشبهة بما يمتلك من طاقة لغوية ونحوية فذكر أن لحرف العطف (أو) معاني عدة؛ يقول: فإن قلت: لِمَ عَطَفَ أحد التمثيلين على الآخر بحرف الشك؟ قلت: (أو) في أصلها لتساوي شيئين فَصَاعدا في الشك، ثم اتسع فيها فاستعيرت للتساوي في غير الشك وذلك قولك (جالس الحسن أو ابن سيرين)، تُريد أنّهما سيان في استصواب أن يُجالسا، ومنه قوله تعالى:﴿ وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ (الإنسان/24) أي: الآثم والكفور متساويان في وجوب عصيانهما، فكذلك قوله تعالى: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ﴾ معناه أن كيفية قصة المنافقين مشبهة لكيفيتي هاتين القصتين، وأن القصتين سواء في استقلال كل واحدة منهما بوجه التمثيل، فبأيتهما مثلتها فأنت مُصيب، وإن مثلتها بهما جميعا فكذلك» [10].

وهي في الآية الكريمة بمعنى الإباحة وحرف العطف (أو) بمعنى الشك طارئ ولا يستقل به.[11]

ويقول أبو حيان الأندلسي:« أما التي زعموا أنها للإباحة فلم تؤخذ الإباحة من لفظ (أو)، ولا من معناها إنّما أُخذت من صيغة الأمر مع قرائن الأحوال، وإنّما دخلت لِغَلَبَةِ العادة في أنّ المشتغل، بالفعل الواحد لا يشتغل بغيره، ولو جَمَعَ المباحين لم يعض علما بأن (أو) ليست معتمدة هنا» [12].

---

[10] الكشاف، 88/1.

[11] سيبويه، الكتاب، 88/2. الأخفش، معاني القرآن، 107/1. ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب تح: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، ط1، بيروت، 2013، 62/1.

[12] البحر المحيط، 83/1.

وقد هدف الزمخشري – رحمه الله تعالى – من كلّ ما تقدم إلى نفي الشبهة التي قد تدخل على القارئ في علم الله سبحانه وتعالى، فالله سبحانه وتعالى لا يصّح عليه الوقوع في الشك أو التناقض أو نقض العلم، فلذا عَمِل الزمخشري – رحمه الله تعالى – على تأويل الآية مستندا على معنى حرف العطف (أو)، والتي جاءت في الآية الكريمة السابقة بمعنى (الإباحة) وهي عنده:للشك في الخبر وللتخيير والإباحة في الأمر، وهي عند النحاة بمعنى الإباحة وهي واقعة بعد الطلب وقبل ما يجوز فيه الجمع [13]، غير أن الزمخشري يثبت لها الإباحة في الخبر.

3– الفاء:

من الهوامل لأنها تخص أحد القبيلين دون الآخر ولها ثلاثة مواضع: العطف والجواب والزيادة، فالعطف نحو قولك: رأيتُ زيدًا فعمرًا، وهي مرتبة تدل على أن الثاني بعد الأول بلا مُهلة.[14]

ويذكر صاحب المفصّل أنّ الفاء تقتضي الترتيب بغير مهلة، وأن قوله تعالى: ﴿وَكَم مِّن قَرۡيَةٍ أَهۡلَكۡنَٰهَا فَجَآءَهَا بَأۡسُنَا﴾(الأعراف/04)، محمول على أنه لما أهْلكها حكم البأس جاءها.[15]

وهو هنا يثبت إِفَادَتَها الترتيب بنوعيه[16]، المعنوي نحو: قام زيد فعمرُو، وهو المفهوم من قوله بانتفاء المهلة، والذكري الذي هو عَطْفُ مفصّل على مجمل، وعليه خرّج الآية الكريمة غير أنه عَادَ فَخَرَجّهَا في الكشاف على إرادة الإهلاك بما هم يعتبرون عن إرادة الفعل بالفعل[17]

---

[13] الكشاف، 88/1.

[14] الرّماني (أبو الحسن على بن عيسى)، معاني الحروف، ص 53/52.

[15] الزمخشري، المفصل في صنعة الإعراب، تح: علي بوملحم، مكتبة الهلال، ط1، بيروت، 1993، ص304. و الأنموذج في النحو، تح: سامي بن محمد منصور، ط1، 1990، ص 129.

[16] ينظر، ابن هشام، مغني اللبيب، 161/1. السيوطي (عبد الرحمن بن أبي بكر، ت911هـ)، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية ، ط1، بيروت، 1998، 130/2، 131.

[17] ابن هشام، مغني اللبيب، 688/2، 689.

يقول:« فإن قلت: فما معنى قوله: ﴿أَهْلَكْنَـٰهَا فَجَآءَهَا بَأْسُنَا﴾ والإهلاك إنّما هو بعد مجيء البأس ؟ قلت: معناه: أردنا إهلاكها»[18].

وقد أضاف الزمخشري في كشافه معنى آخر للفاء هو فرعٌ عن إفادَتها للترتيب، ذلك إفادتها الترتيب بين المتعاطفين من حيث إنّ المعطوف عليه دون المعطوف في المرتبة، يقول صَدَدَ قوله تعالى:﴿لَا يُؤْمِنُونَ بِهِۦ حَتَّىٰ يَرَوُا۟ ٱلْعَذَابَ ٱلْأَلِيمَ فَيَأْتِيَهُم بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ فَيَقُولُوا۟ هَلْ نَحْنُ مُنظَرُونَ﴾ (الشعراء/201- 203). يقول:« فإن قلت: ما معنى التعقيب في قوله: ﴿ فَيَأْتِيَهُم بَغْتَةً ﴾ فيقولوا ؟. قلت: ليس المعنى ترادف رؤية العذاب ومفاجأته وسؤال النظرة فيه في الوجود وإنما المعنى ترتبها في الشدّة كأنه قيل: لا يؤمنون لا بالقرآن حتى تكون رؤيتهم للعذاب، فما هو أشد منها وهو لُحُوقُه بهم مفاجأة، فما هو أشدّ منه وهو سؤالهم النظرة، ومثال ذلك أن تقول لمن تَعِظُهُ: إنْ أَسَأت مقتك الصّالحون، فمقتك الله، فإنّك لا تقصِدُ بهذا الترتيب أنّ مقتَ الله يوجد عقيب مقت الصالحين وإنّما قصدك إلى ترتيب شدة الأمر على المسيء، وأنه يحصل له بسبب الإساءة مقت الصالحين فما هو أشد من مقتهم: وهو مقت الله»[19].

4- ثمّ:

وهي من الحروف الهوامل ومعناها العطف وهي تدّل على التراخي والمهلة وذلك نحو قولك قَامَ زيدٌ ثم عمْرُو. والمعنى أن عمرًا قامَ بعد زيد وبينهُمَا مُهملة [20].

فهي كالفاء في اقتضائِهَا الترتيب، إلاّ أنها تُوجب وُجُودَ الثاني بعد الأول بمهلة، ولذلك قال سيبويه:« مررت برجلٍ ثم امرأة فالمرورُ هُنا مُرُوران»[21]. وقوله:﴿ وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَـٰلِحًا ثُمَّ ٱهْتَدَىٰ﴾ (طه/82) محمول على دوامِ الاهتداء وثباته.[22]

---

[18] الكشاف، 84/2.

[19] المصدر نفسه، 326/3، 327.

[20] الرماني، معاني الحروف، ص 118.

[21] الكتاب، 438/1.

[22] الزمخشري، المفصل، 403.

وقد ذكر الزمخشري في كشافه بعض الدلالات التي تفيدها الأداة (ثم) حال موضعها في السياق، أوّلهَا دلالة الاستبعاد وذلك إذا كان ما بعد (ثم) أمرًا مستبعد الوقوع بالنسبة لما قبلها أو بعبارة أخرى إذا كان ما قبل (ثم) من الأحداث والأفعال مهيئا لعدم حصول ما بعدها، وذلك مثل قوله تعالى:﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن ذُكِّرَ بِـَٔايَـٰتِ رَبِّهِۦ ثُمَّ أَعْرَضَ عَنْهَآ ﴾ (السجدة/22)، فإنّ الإعراض عن آيات الله أمرٌ مستبعد الوقوع بالنسبة للتذكير بها، يقول الزمخشري: (ثم) في قوله تعالى:﴿ ثُمَّ أَعْرَضَ عَنْهَآ ﴾ للاستبعاد[23]، والمعنى: أن الإعراض عن مثل آيات الله في وُضُوحِهَا وإنارَتِهَا وإرْشادِهَا إلى سوء السّبيل والفوز بالسعادة العظمى، بعد التذكير بِهَا مستبعد في العقل والعدل، كما تقول لِصَاحِبِكَ: وجدتُ مثل تلك الفرصة ثم لم تنتهزها استبعادا لتركه الانتهاز، ومنه (ثم) في بيت الحماسة:

لا يَكْشِفُ الغُمّاءَ إِلاَ ابنُ حُرّةٍ يَرَى غَمَرَاتِ المَوْتِ ثُمَ يَزُورُهَا

استبعد أن يَزُورَ غمرات الموت بعد أن رآها واستيقنها واطلع على شدتها.[24]

وقد تكرر هذا في قوله تعالى:﴿ يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا﴾ (النحل/83) يقول فيها:« فإن قلت: ما معنى (ثُمّ)؟ قلت: الدلالة على أن إنكارهم أمرٌ مستبعد بعد حصول المعرفة لأن حق من عرف النعمة أن يعترف لا أنْ يُنكِرَ»[25].

وقد ثبت الزمخشري معنى الاستبعاد (ثم) إلا أنه عوّل أكثر على العقل الذي هو رائده في التحسين والتقبيح، وهذا وَاضِحٌ جليّ في تفسيره لقوله تعالى:﴿ ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ ﴾(البقرة/74)، « ومعنى﴿ ثُمَّ قَسَتْ ﴾ استبعاد القسوة من بعد ما ذُكِرَ مِمَا يُوجِبُ لينَ القُلوب ورقتّهَا»[26]. وقد تكرر هذا في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَـٰقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَآءَكُمْ

---

[23] الكشاف، 499/3.

[24] المصدر نفسه، 499/3.

[25] المصدر نفسه، 602/2.

[26] المصدر نفسه، 156/1.

﴿وَلَا تُخۡرِجُونَ أَنفُسَكُم مِّن دِيَٰرِكُمۡ ثُمَّ أَقۡرَرۡتُمۡ وَأَنتُمۡ تَشۡهَدُونَ ثُمَّ أَنتُمۡ هَٰٓؤُلَآءِ تَقۡتُلُونَ﴾(البقرة/84- 85). «﴿ ثُمَّ أَنتُمۡ هَٰٓؤُلَآءِ﴾ استبعاد لما أسند إليهم من القتل والإجلاء والعدوان بعد أخذ الميثاق منهم وإقرارهم وشهادتهم»[27].

وقد ذكر الزمخشري معنى ثان غير معنى الاستبعاد وهو التفاوت فالمراد منه بيان البعد بين أمرين من جنس واحد ولكن ما بعد (ثم) أعلى مرتبة في هذا الجنس وأبلغُ مما قبلها فليس بين الأمرين منافاة كما في الاستبعاد وإنّما بينهما تفاوت وهما من جنس واحد.[28]

ومن ذلك ما ذكره الزمخشري في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمۡوَٰلَهُمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ثُمَّ لَا يُتۡبِعُونَ مَآ أَنفَقُواْ مَنّٗا وَلَآ أَذٗى ﴾ (البقرة/262). « ومعنى (ثم) إظهار التفاوت بين الإنفاق وترك المنّ والأذى، وأنّ تركهما خير من نفس الإنفاق»[29].

وبصدد هذا يقول أبو حيان:« وقد تكرر للزمخشري ادّعاء هذا المعنى لثم، ولا أعلمَ له في ذلك سلفا»[30].

وكذا تحليله لقوله تعالى:﴿ خُذُوهُ فَغُلُّوهُ ثُمَّ ٱلۡجَحِيمَ صَلُّوهُ ثُمَّ فِي سِلۡسِلَةٖ ذَرۡعُهَا سَبۡعُونَ ذِرَاعٗا فَٱسۡلُكُوهُ ﴾ (الحاقة/30- 32). « ومعنى (ثم) للدلالة على تفاوت ما بين الغلّ والتصلية بالجحيم، وما بينهما وبين السلك في السلسلة، لا على تراخي المدة»[31].

والزمخشري – رحمة الله تعالى– تأول الآية الكريمة في قوله تعالى:﴿ هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ (البقرة/29) تأولا نحويا؛ لتتماشى مع معتقده في نفي التشبيه والتجسيم عن الذات الإلهية نفى الشبهة التي قد تحصل من وجود حرف العطف

---

[27] الكشاف، 161/1.

[28] محمد محمد أبو موسى، البلاغة القرآنية، ص 291.

[29] الكشاف، 307/1.

[30] البحر المحيط، 307/2.

[31] الكشاف، 592/4.

(ثم)، للدلالة على العطف مع إعطائه معنى التراخي والمهلة، والذي ينتج عن هذا المعنى في الآية الكريمة إلى أنّ الله سبحانه وتعالى قد خلق الأرض، ثم بعد فترة زمنية خلق السماء، أي أن الله محدود بزمن وهو غير جائز عليه، فقال (ثم) ههنا لما بين الخلقين من التفاوت، وفضل خلق السموات على خلق الأرض لا للتراخي في الوقت، كقوله تعالى:﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ﴾ (البلد/17). ويرى أنّ معنى التراخي قد سُلب من (ثم) في هذه الآية وأتِيَ بهذا الحرف فَأَفَادَ مجرّد العطف، وهو ما تُجَيزُهُ قواعد اللغة العربية في معنى هذه الأداة.[32]

المبحث الثاني: حروف الجر

وللزمخشري نظرات صائبة في حروف الجرّ يوّضح فيها دلالاتها ومعانيها ويستنبط الدلالات التي يحيل إليها السياق.

1- على:

من الحروف العوامل وعَمَلُها الجرّ، ومعناها الاستعلاء، نحو: جلستُ على الكرسيّ وصعدتُ على البيت، ثمّ تجري مجرى المثل فيقال: على زيد دينٌ، ومررتُ على زيد. وقد قيل تقديرُهُ: مررتُ علىَ مواضِعِ زيد. [33]

وقد أضاف لها الزمخشري معانِيَ أُخُر ذكرها في كشافه، منها:

أ- **الظرفية**: وذلك في قوله تعالى:﴿ وَٱتَّبَعُواْ مَا تَتْلُواْ ٱلشَّيَـٰطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَـٰنَ﴾ (البقرة/102). يقول:« أي على عهدِ مُلْكِهِ وفي زَمَانه» [34].

ب- المصاحبة: يقول في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ﴾ (الرعد/06) قال:«أي: مع ظلمهم أنفسهم بالذنوب»[35]، وكذا قوله تعالى:﴿ وَلَقَدِ ٱخْتَرْنَـٰهُمْ

---

[32] ينظر، الكشاف، 128/1.

[33] الرماني، معاني الحروف، ص 122.

[34] الكشاف، 172/1.

[35] المصدر نفسه، 494/2.

عَلَىٰ عِلۡمٍ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ (الدخان/32)، والمعنى: مع علم مِنّا بأنهم يُزيغونَ ويُفرط منهم الفُرطات في بعض الأحوال[36]، وقوله:﴿ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلۡمٍ ﴾ (الجاثية/23). أي: مع علمه بوجوه الهداية وإحاطته بأنواع الألطاف.[37]

ج- **الوجوب**: وقد تفيد معنى الوجوب في قوله تعالى:﴿ إِنَّمَا ٱلتَّوۡبَةُ عَلَى ٱللَّهِ لِلَّذِينَ يَعۡمَلُونَ ٱلسُّوٓءَ بِجَهَٰلَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِن قَرِيبٍ فَأُوْلَٰٓئِكَ يَتُوبُ ٱللَّهُ عَلَيۡهِمۡ ﴾ (النساء/17). يقول:« يعني: إنّما القبول والغُفران واجبٌ على الله تعالى لهؤلاء، ثم يردف فإن قلت: ما فائدة قوله: ﴿ فَأُوْلَٰٓئِكَ يَتُوبُ ٱللَّهُ عَلَيۡهِمۡ ﴾، بعد قوله: إنما التوبة على الله لهم ؟ قلت: قوله: ﴿إِنَّمَا ٱلتَّوۡبَةُ عَلَى ٱللَّهِ﴾ إعلامٌ بوجوبِهَا عليه كما يجبُ على العبد بعض الطاعات، وقوله:﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ يَتُوبُ ٱللَّهُ عَلَيۡهِمۡ﴾ عدة بأنه يفي بمَا وَجَبَ عليه، وإعْلاَمٌ بأَنّ الغُفرانَ كائِن لا مَحالة، كما يُعد العبد الوفَاءَ بالواجب»[38].

ذلك أنّهم يحتجون:« على أنّه يجِبُ على الله عقلا قبول التوبة بهذه الآية من وجهين الأول: أن كلمة (على) للوجوب، فقوله:﴿إِنَّمَا ٱلتَّوۡبَةُ عَلَى ٱللَّهِ لِلَّذِينَ﴾ يدل على أنه يجب على الله عقلا قَبُولَهَا، الثاني: لو حَمَلْنا قوله:﴿إِنَّمَا ٱلتَّوۡبَةُ عَلَى ٱللَّهِ﴾ على مجرّد القبول لم يبق بينهُ وبين قوله:﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ يَتُوبُ ٱللَّهُ عَلَيۡهِمۡ﴾ فرق لأنّ هذا أيضا إخبار عن الوقوع، أما إذا حملنا ذلك على وجوب القبول وهذا على الوقوع يظهرُ الفرق بين الآيتين ويَلزمُ التكرار»[39].

ويُعقِبُ ابن المنير الإسكندري على تأويل الزمخشري لهذه الآية قائلا:« وقد تقدّم في مواضع أنّ إطلاق مثل هذا من قول القائل: يجِبُ على الله كذا. مما نعود بالله منه – تعالى عن الإلزام والإيجاب- وقاعدة أهل السّنة أنّ الله تعالى مهما تفضّل فهو لا عن استحقاق سابق، لأنهم

---

[36] الكشاف، 271/4.

[37] المصدر نفسه، 283/4.

[38] المصدر نفسه، 478/1، 479.

[39] الرازي، مفاتيح الغيب، 386/2.

يقولون: إنّ الأفعالَ التي يتوهم القدرية أن العبدَ يسْتَحِقُ بها على الله شيئا، كلّها خلقُ الله فهو الذي خلقَ لعبدهِ، الطاعّة وأثابَهُ عليها، وخلقَ له التوبةَ وقَبِلَهَا مِنْهُ فهو المحسِنُ أولاً وآخرًا وباطنًا وظاهرًا، لا كالقدرية الذين يزعمُون أنّ العبد خلق لنفسه التوبة بقُدرتِهِ وحوله، يستوجب على ربّه المغفرة بمقتضى حكمته التي توجب عليه– على زعمهم– المجازاة على الأعمال إيجابا عقليا فلذلك يُطلِقون بلسان الجرأة هذا الإطلاق، وما أبشع ما أكدّ الزمخشري هذا المعتقد الفاسد بقوله:« يجب على الله قبول التوبة كما يجب على العبد بعض الطاعات فنظر المعبود بالعبد وقَاسَ الخالق على الخلق، وإنّه لإطلاقٌ يتقيد عنه لسانُ العاقل ويقشعر جلده استبشاعًا لِسَمَاعِهِ»[40].

ويقول تعالى:﴿ وَأَنَّ عَلَيۡهِ ٱلنَّشۡأَةَ ٱلۡأُخۡرَىٰ﴾ (النجم/47) فقال الزمخشري في تفسير هذه الآية: « لأنّها واجبة عليه في الحكمة ليُجازي على الإحسان والإساءة»[41].

وتعقب ابن المنير الإسكندري تفسير الزمخشري لهذه الآية الكريمة قائلا:« هذا من فساد اعتقاد المعتزلة الذين يسمّونَهُ مراعَاة للصلاح والحكمة، وأي فَسادٍ أعظَم مما يؤَدي إلى اعتقاد المعتزلة الإيجاب على ربّ الأرباب تعالى الله عن ذلك»[42].

ومن نظراته الصائبة في معاني حروف الجرّ - وفي معنى حرف الاستعلاء– تحديدا ما أورده في قوله تعالى:﴿وَإِنَّآ أَوۡ إِيَّاكُمۡ لَعَلَىٰ هُدًى أَوۡ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ﴾(سبأ/24). « فإن قلت: كيفَ خُولِفَ بين حرفي الجرّ الدَاخِلين على الحق والضّلال؟ قلت: لأنّ صاحب الحق كأنه مستعل على فرس جواد يركضه حيث شاء والضّال كأنّه منغمس في ظلامٍ مرتبِك فيه لا يَدري أينَ يتوّجه» [43].

وقد طالت وقفَتُهُ مع حرف الاستعلاء (على) حينَ يقَعُ في موقع يمكنُ أن يكون غيرهَا مكانَها فيه فمن ذلك قوله في الآية الكريمة:﴿ لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ

---

[40] الكشاف وهامشه، 478/1.

[41] ينظر، المصدر نفسه، 417/4، 418.

[42] ينظر، حاشية الانتصاف على الكشاف، 417/4.

[43] الكشاف، 564/3، 565.

﴿عَلَيۡكُمۡ شَهِيدٗاۗ﴾ (البقرة/ 143). « فإن قلت: فهلا قيل لكم شهيدا وشهادته لهم لا عليهم؟ قلت: لما كان الشهيد كالرقيب والمهيمن على المشهود له، جيء بكلمة الاستعلاء، ومنه قوله تعالى:﴿ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ شَهِيدٌ﴾(البروج/09)»[44]، وقوله:﴿ كُنتَ أَنتَ ٱلرَّقِيبَ عَلَيۡهِمۡۚ وَأَنتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ شَهِيدٌ ﴾ (المائدة/117).

ويُورِدُ الزمخشري بعض أنواع الانزياح في استعمال الأدوات منها ما ذَكَرَهُ في قوله تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَن يَرۡتَدَّ مِنكُمۡ عَن دِينِهِۦ فَسَوۡفَ يَأۡتِي ٱللَّهُ بِقَوۡمٖ يُحِبُّهُمۡ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلۡكَٰفِرِينَ﴾(المائدة/54)، حيث عدّى الصِفَتين بـ (على) رغم اختلافهما من حيث المعنى، ويبدُو العدُول في استعمال حرف الاستعلاء مع لفظ (على) وقد ذكر الزمخشري في سبب ذلك وجهين أحدُهما: أن يضمّن الذلّ معنى الحنو والعطف كأنّه قيل عاطفين عليهم على وجه التذلّل والتواضع، والأخر أنّهم مع شرفهم وعلّو طبقتهم وفضلهم على المؤمنين خافِضون لهم أجنحتهم.[45]

ونلاحظ أنّه لا تعارُض بين الوجهين فالتذلّل والحنو والتواضع وخفض الجناح كلّها معانٍ يُوحي بها حرف الاستعلاء في سياقه الأوّل أما في سياقه الثاني فيدّل على الاستعلاء حقيقة وهو استعلاء تقتضيه عزّة المؤمن على الكافر وعلّو الحق على الباطل.

2- الباء:

وهي من العوامل وعملهَا الجرّ وهي مكسورة وإنّما كُسِرت لتكون على حركة معمولها وتأتي الباء على وجوه، من ذلك:

- أن تكون للإضافة، نحو قولك: مررت بزيد، أضفت المرور بالباء إلى زيد.
- وتكون للاستعانة، كقولك: كتبت بالقلم، وقطعت بالمدية.

---

[44] الكشاف، 198/1.

[45] ينظر، المصدر نفسه، 198/1.

- وتكون للظرف، كقولك: أقمت بمكة.
- وتكون قسما، كقولك: بالله لأخرجنّ وهي أصل حروف القسم.
- وتكون حَالاً، كقولك: خرَجَ بثيابِهِ، والمعنى خرج مكتسيّا. [46]

وللباء معانٍ ودلالات أوردها الزمخشري في كشافه نذكر منها:

أ- **السببِيَةُ**: يقول في قوله تعالى:﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلۡحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدۡعُونَ مِن دُونِهِ ٱلۡبَٰطِلُ وَأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلۡعَلِيُّ ٱلۡكَبِيرُ﴾ (لقمان/30).« (ذلك) الذي وصف من عجائب قدرته وحكمته التي يعجز عنها الأحياء القادِرونَ العالمون، فكيفَ بالجماد الذي تدعونه من دون الله إنّما هو بسبب أنه هو الحق الثابت إلهيتُهُ، وأن من دُونه بَاطِلُ الإلهية، (وأن الله هو العلي)[47]. الشأن (الكبير) السلطان، أو: ذلك الذي أوحى إليك من هذه الآيات بسبب بيان أنّ الله هو الحق، وأن إلهًا غيرهُ باطل، وأن الله هو العلي الكبير عن أن يُشركَ به.[48]

وقوله تعالى: ﴿ فَبِمَآ أَغۡوَيۡتَنِي لَأَقۡعُدَنَّ لَهُمۡ صِرَٰطَكَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ﴾ (الأعراف/16). لقد أسند إبليس في هذه الآية القرآنية الكريمة الإغْواء إلى الله سبحانه وتعالى، ويُفهَم من هذا الإسناد بأنّ الله سبحانه وتعالى هو الذي خلق الغِواية والضلالة والكفر في قلبه.

فقد استند الزمخشري في تأويله لهذه الآية الكريمة على معنى حرف الجر (الباء) في قوله تعالى:﴿فَبِمَا أَغۡوَيۡتَنِي﴾، « فذكر في إعرابها وجهين: أولهما: لأجتهدَنَّ في إغوائهم حتى يفسدوا بسببي، كما فَسُدَت بسبَبِهم وقد علّق الزمخشري (الباء) بفعل القسم المحذوف تقديره (فبما أغويتني أقسم بالله لأقعُدَنّ)، أي: بسبب إغوائك أقسِمُ ثانيهما: يجوز أن تكون (الباء) للقسم أي: فأُقسِمُ بإغوائك لأقعدن، وإنّما أقسم بالإغواءِ لأنه كان تكليفا لإبليس بالسجود لآدم، وليس معناه خلق

[46] الرماني، معاني الحروف، ص 45، 46.
[47] الكشاف، 487/3.
[48] المصدر نفسه، 487/3.

الغيّ في النفس، والتكليف من أحسن أفعال الله تعالى لكونه تعريضا لسعادة الأبد فكان جديرا بأن يُقسم به»[49].

فاعتمد الزمخشري في تأويله لهذه الآية الكريمة على معنى حرف الجر (الباء) ليخرج الآية القرآنية الكريمة عن ظاهرها في نِسْبَةِ الإغراء إلى الله سبحانه وتعالى وليثبتَ بأنّ إبليس حُرٌّ في اختيار طريق الإيمان أو الضلالة. وهذا يدّل على أثر العقيدة الاعتزالية في تأويلات الزمخشري النحوية، فالهدف من هذا التأويل إرضاء عقيدته وفكره الذي يقوم على تنزيه الذات الإلهية عن فعل القبيح.

وكذلك قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمۡ عَذَابٌ شَدِيدُۢ بِمَا نَسُواْ يَوۡمَ ٱلۡحِسَابِ﴾(ص/26)، «أي: لهم عذابٌ يوم القيامة بسبب نِسيانهم وهو ضلالهم عن سبيل الله»[50].

وقد يصدر عن اعتزاله لدى إثباته هذا المعنى للباء وذلك قوله تعالى:﴿ وَنُودُوٓاْ أَن تِلۡكُمُ ٱلۡجَنَّةُ أُورِثۡتُمُوهَا بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ﴾ (الأعراف/43)، إذ يُقرّرُ: (بما كنتم تعملون) بسبب أعمالكم لا بالتفضّل، كما تقول المبطلة[51]، وفي مقالته تعريض أهل السنة حيثُ حَمَلُوا هذه الباء ونحوها على معنى المقابلة[*] ليُؤَكِدوا انتفاء سَبَبِيَّة دخول الجنة عن الأعمال، وثبوتها لرحمة الله وفضله، قالوا: ليست هذه " باء السببية" خلافا للمعتزلة بناء على زعمهم بوجوب الصلاح تعالى

---

[49] الكشاف، 87/2، 88.

[50] المصدر نفسه، 86/4.

[51] المصدر نفسه، 101/2.

[*] وتسمى باء التعويض: لما هي داخلة على الأعواض، ينظر، مغني اللبيب، 104/2، محمد محي الدين عبد الحميد، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك (ت 672هـ)، دار الفكر، ط1، بيروت، 1974، 231/1.

الله عن قولهم علّوا كبيرا بدليل حَديثٍ[*]: (لن يدخل أحدكم الجنّة بعمله...) فإنّ المَنْفِيَ فيه التسبب الذي لا يمكن تخلفه، والمثبت في الآية التعويض والمجازاة [52].

وردّ أبو حيّان الأندلسي على ما ذهب إليه الزمخشري قائلا:« والباءُ في (بما) للسبب المجازي والأعمال أمارة من الله، ودليل على قوة الرجاء ودخول الجنة، إنّما هو بمجرّد رحمة الله والقسم فيها على قدر العمل ولفظ أورثتموها مشيرا إلى الأقسام وليس واجبا على الله تعالى»[53].

جاء في شرح التصريح على التوضيح:« باء التعويض وتسمى باء المقابلة وهي الدّاخلة على الأعواض والأثمان (كبعتك هذا) الثوب (بهذا العبد)، فمدخول الباء هو الثمن أو معنى نحو: كافأتُ إحسانَهُ بِضعْفٍ، فمدخول الباء هو العوض. قال في المغني: ومنه ﴿ٱدۡخُلُواْ ٱلۡجَنَّةَ بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ﴾ (النحل/32)، وإنّما لم يقدر باء السببية، كما قال المعتزلة، وكما قال الجميع يعني من أهل السّنة في (لن يدخل أحدكم الجنّة بعمله)؛ لأنّ المعطي بعوض قد يعطي مجانا، وأما المسبّب فلا يوجد بدون السبب، وبهذا تبين أنه لا تَعَارضَ بين الحديث والآية لاختلاف محملي البَاءَيْنِ جمعًا بين الأدّلة... قال في المغني: ومنه قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ تَتَوَفَّىٰهُمُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَٰمٌ عَلَيۡكُمُ ٱدۡخُلُواْ ٱلۡجَنَّةَ بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ﴾(النحل/32). وإنّما لم نقدرها

---

[*] رواه البخاري في كتابه المرضي: باب تّمني المريض الموت، والرواية لديه: « لن يُدخِلَ أحدًا عمله الجنة قالوا ولا أنت يا رسول الله، قال: و لاَ أنا إلاّ أن يتغمَدَنِي الله بفضل ورحمة فسدِدُوا وقارِبوا ولا يتمنى أحدكم الموت، إما محسنًا فلعَلَهُ أن يزداد خيرًا، وإما مُسيئا فلعله أن يستعتب». العسقلاني(ابن حجر علي بن أحمد، ت852هـ)، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، تح: مُحب الدين الخطيب، دار الكتب السلفية، د ط، د ت، 106/10. ورواه مسلم في كتاب صفة القيامة والجنة والنار باب: لن يدخل، والرواية لديه:« لن ينْجِي أحدا منكم عمله، قال رجل: ولا إيّاك يا رسول الله ؟ قال: ولا إيّاي إلاّ أن يتغمدَني الله منه برحمة، ولكن سَدِدُوا ...». ينظر، صحيح مسلم، شرح النووي، 159/17.

[52] الخضري(محمد بن مصطفى الشافعي)، حاشية الخضري على شرح ابن عقيل، 231/1. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن 273/5، 208/7. ابن هشام، مغنى اللبيب، 104/1. السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، عالم الكتب، د ط، بيروت 1951، 196/1.

[53] البحر المحيط، 300/4.

"باء السببية" كما قال المعتزلة، وذلك من أجل البرهنة على دخول الجنة للمؤمن برحمة الله بفضله لا بسبب أعماله»[54].

ويرى فاضل صالح السمرائي:« أنّ أهلَ السنّة يقولون إنّ الباءَ هي بَاءُ التعويض أو "باء المقابلة"، واللغة تحتمل هذا التوجيه، والمعتزلة- ومنهم الزمخشري كما ذكرنا- يقولون في "باء السببية"، واللغة تحتمل هذا التوجيه أيضا فكلا التوجيهين صحيح، من حيث اللغة غير أن الذي يرجح رأيا عن رأي والمسألة مسألة اعتقاد هو النّصوص الشرعية الأخرى، فقد جاء في الحديث الصحيح أنه لا يدخل الجنة أحد بعمله، ولكن بفضل الله ورحمته، أي بالتفضل الذي نَفَاهُ الزمخشري، فيرجّحُ هنا من حيث الاعتقاد — رأى أهل السنة»[55].

ب- الباء للتبعيض:

وقد تحدث القرافي عن دلالة الباء معلقا على قوله تعالى:﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ ﴾ (المائدة /06). « والقائلون بالتبعيض اشترطوا أن يكون مع فعلٍ يتعدّى بنفسه حتى لا تكون للتعدية وزعمُوا أنّ من ذلك قوله تعالى: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ﴾ فإنّ العرب تقول مسحْتُ برأسِي فلم يبق فرق إلاّ التبعيض» [56]. وقال في موضع آخر:« ولنا قاعدة أخرى إجماعية وهي أن الأئمة أجمعت على أن الله تعالى لم يوجِبْ علينا إزالة شيء عن رؤوسنا ولا عن جميع الأعضاء بل أوجَبَ علينا أن ننقل رطوبة أيدينا لرؤوسنا وجميع أعضاء الوضوء» [57].

وقد تتعلق دلالتها بمعان خارجية عن النّص، وقدّر بعضهم دلالة (الباء) على التبعيض ومنهم بن عربي (ت 543 هـ) ، فقال:« ألا ترى أنك تقول: مسحت برأسي كله فتؤَكِدُهُ

---

[54] الأزهري (خالد بن عبد الله بن أبي بكر، ت905هـ)، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، لبنان، 2000هـ 646/1، 647.

[55] ينظر، فاضل صالح السامرائي، الدراسات النحوية واللغوية عند الزمخشري، دار عمار، ط2، عمان، 2009، ص218.

[56] شرح تنقيح الفصول في اختيار المحصول في الأصول، تح: طه مجد الرؤوف سعد، دار الفكر، ط1، 1973 ص14.

[57] المرجع نفسه، ص 150.

ولو كان يقتضي البعض لما تأكد بالكل فإن التأكيد لرفع الاحتمال المتطرق إلى الظاهر وإطلاق اللفظ»[58].

وهذا تخصيص لدلالة المورفيم بآليات التأويل الحسية التي لا يخفى دورها في ضبط القصد من الكلام، ودفع ما يمكن أن يتصوروا ابتعاد لدلالة العبارة عن دائرة الاحتمال والتعدد أو الغموض.

وقد لخّص الحسن بن قاسم المرادي (ت 749هـ) آراء العلماء في دلالتها فقال «وجعل قومٌ من ذلك الباء (يقصد التبعيض) في قوله تعالى:﴿ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ ﴾ وجعلها قومٌ زائدة وجعلها قوم للإلصاق على الأصل، وقال بعضهم بأنّها باء الاستعانة، فإن (مسح) يتعدى إلى مفعول بنفسه وهو المزال عنه، وإلى آخره بحرف جرّ وهو المزيل، فيكون تقدير الآية فامسحوا أيديكم برؤوسكم»[59].

ويوّضح الزمخشري دلالة التعدية (للباء) وما توحي إليه من دلالات خاصة من خلال قوله تعالى:﴿ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمۡ﴾(البقرة/17)، وأذهب الله نورهم، وكما في قوله تعالى:﴿وَلَا تَعۡضُلُوهُنَّ لِتَذۡهَبُواْ بِبَعۡضِ مَآ ءَاتَيۡتُمُوهُنَّ﴾ (النساء/19). قال:« فإن قلت: أي فرقٍ بين تعدية ذهب (بالباء) وبينها بالهمزة؟ قلت: إذا عُدِيَ بالباء فمعناهُ الأخذ والاستصحاب كقوله تعالى﴿فَلَمَّا ذَهَبُواْ بِهِ ﴾ (يوسف/15) وأما الإذْهاب فكالإزالة»[60].

ويعدل الزمخشري من تعدية إلى تعدية لغرض لغوي وللدلالة على معنى خاص ومثالها ما يلحظهُ ويُلفِتُ انتبَاهَهُ في فعل الإيمان، وأنه يُعدّي بـ (اللام) لغير الله تعالى يقول في قوله عزّ وجل: ﴿ يُؤۡمِنُ بِٱللَّهِ وَيُؤۡمِنُ لِلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ (التوبة/61)، « فإن قلت: لأنه قصدَ التصديق بالله

---

[58] أحكام القرآن الكريم، تح: محمد البجاوي، دار المعرفة، د ط، بيروت، د ت، 570/2.

[59] الجنى الداني في حروف المعاني، تح: فخر الدين قباوة و محمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1992 ص 44.

[60] ينظر، الكشاف، 81/1.

الذي هو نَقِيضُ الكُفْرِ به فَعَدّى بـ (الباء) وقصد السماع من المؤمنين، وأن يسلم لهم ما يقُولُونَهُ ويُصدّقُهُ لكونهم صادقين عندهُ، فعدّى باللاّم ألا تَرَى إلى قوله:﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤۡمِنٖ لَّنَا وَلَوۡ كُنَّا صَٰدِقِينَ﴾(يوسف/17)، ما أنْبَأَهُ عن الباء ونحوه: ﴿فَمَآ ءَامَنَ لِمُوسَىٰٓ إِلَّا ذُرِّيَّةٞ مِّن قَوۡمِهِۦ﴾(يونس/83)، ﴿أَنُؤۡمِنُ لَكَ وَٱتَّبَعَكَ ٱلۡأَرۡذَلُونَ﴾ (الشعراء/111)، ﴿ءَامَنتُمۡ لَهُۥ قَبۡلَ أَنۡ ءَاذَنَ لَكُمۡۖ﴾ (طه/71)»[61].

ثم يقرر هذه القاعدة في قوله تعالى: ﴿ءَامَنتُمۡ لَهُۥ قَبۡلَ أَنۡ ءَاذَنَ لَكُمۡ﴾ (طه/71) فيقول:« واللاّم مع الإيمان في كتاب الله لغير الله تعالى كقوله: ﴿ يُؤۡمِنُ بِٱللَّهِ وَيُؤۡمِنُ لِلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ (التوبة/61)»[62]. ومن المواضع التي خَولِفَ فيها بين الأداتين قوله تعالى ﴿ وَمِنۡهُمُ ٱلَّذِينَ يُؤۡذُونَ ٱلنَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٞۚ قُلۡ أُذُنُ خَيۡرٖ لَّكُمۡ يُؤۡمِنُ بِٱللَّهِ وَيُؤۡمِنُ لِلۡمُؤۡمِنِينَ وَرَحۡمَةٞ لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ﴾ (التوبة/61). فَعُدِيَ فعل الإيمان بالباء في الأولى وباللاّم في الأخرى، وسبب ذلك برأي الزمخشري هو اختلاف القصد بالإيمانين؛ حيث قصد التصديق بالله الذي هو نقيض الكفر به، فعدِيّ بالباء وقُصِدَ السماع من المؤمنين وأن يسلم لهم ما يقولونَهُ ويصدقه لكونهم صادقين عنده، فعدّي باللام[63]. وهذا العدُولُ هو نوعٌ من التضمين الذي يدّل عليه الاستعمال العادي في السياق حين يُعدّي الفِعلُ بحرف لا يعدّي به في العادة.

3- من:

وهي من الحروف العوامل وعملها الجرّ، ولها معان منها:

---

[61] الكشاف، 276/2.

[62] المصدر نفسه، 74/3.

[63] المصدر نفسه، 276/2.

– أن تكون لابتداء الغاية، وذلك نحو قولك: خرجت من الدّار، وجئت من البصرة وزيد أفضل من عمرو أي ابتدأ فضله من فضل عمرو.

– ومنها أن تكون للتبعيض: وذلك نحو قولك: لَبِسْتُ من الثياب ثوبا، وقبضْتُ من الدّراهِمِ دِرهمًا، أي لبست بعض الثياب، وقبضتُ بعض الدراهم.[64]

– وتكون للجنس: وذلك نحو قولك: هذا ثوب من خز، وباب من ساج، قال تعالى: ﴿فَٱجۡتَنِبُواْ ٱلرِّجۡسَ مِنَ ٱلۡأَوۡثَٰنِ﴾ (الحج/30). أي: الرجس الوثني، وقال الكوفيون وتأتي بمعنى عن ذلك نحو: رميتُ من القوسِ، أي: عن القوس.

– وتأتي بمعنى الباء نحو قولك:﴿ يَحۡفَظُونَهُۥ مِنۡ أَمۡرِ ٱللَّهِۗ إِنَّ ٱللَّهَ ﴾ (الرعد/11)، أي: بأمر الله.[65]

أ– التبعيض:

فالزمخشري – رحمه الله تعالى- تأول الآيات القرآنية التي يُفهَمُ من ظاهِرِهَا أنّها تثبتُ لله صفات غير ذاته تنزيها له عن جميع المحدثات، فهذه الصفات تتعارض مع مذهبه الاعتزالي القائم على نفي الصفات عن الله سبحانه وتعالى، لأن الشيء لا يُضاف إلى نفسه ويُعَدُ هذا من باب تفسير الشيء بنفسه، وهذا مُحالٌ عندهم في تنزيه الله سبحانه وتعالى، ويُبْنَى على هذه القضية مجموعة من القضايا الفرعية، وهي: علاقة الاسم بالمسمى وتنزيه الله سبحانه وتعالى عن الخطأ ونقص العلم، وكذلك تنزيه كتاب الله عن التناقُضْ اللغوي.[66]

فذكر الزمخشري في قضية نفي الصفات عن الذات الإلهية جملة من الآيات القرآنية، منها قوله تعالى:﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيۡءٖ مِّنۡ عِلۡمِهِۦٓ ﴾(البقرة/255). فأوّلَ قوله تعالى:﴿مِّنۡ عِلۡمِهِ﴾ من معلوماته، فيصبح معنى الآية لا يحيطون بشيء من معلوماته إلاّ بما شاء؛ لأن المعلومات ممّا يجوز فيه التبعيض والتَجْزِئَةُ ومعنى التبعيض في الآية الكريمة مستفاد من حرف الجرّ (من)، أما علم

---

[64] الرماني، معاني الحروف، ص 108، 109.

[65] المرجع نفسه، ص 110.

[66] الكشاف، 296/1.

الله فذاتي كُلّي لا يجوز تبعيضه، وذلك لأن الله كليّ المعرفة وعلمه لا يتجزأ ولا ينفصل عنه، وهي صفة قائمة في الله سبحانه وتعالى.[67]

وفي السياق ذاته ذهب الزمخشري في تعليل دخول (من) في بعض الآيات من الذكر الحكيم وتركها فيما سواها إلى أنّ النظم الحكيم بهذه المغايرة يفرّقُ بين خطاب الكافر وخطاب المؤمن يقول معلقا على آية من سورة إبراهيم: ما علمته جاء هكذا إلاّ في خطاب الكافرين. كقوله تعالى:﴿أَنِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱتَّقُوهُ وَأَطِيعُونِ يَغۡفِرۡ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمۡ وَيُؤَخِّرۡكُمۡ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمًّىۚ إِنَّ أَجَلَ ٱللَّهِ إِذَا جَآءَ لَا يُؤَخَّرُۚ لَوۡ كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾ (نوح/3،4) و﴿ يَٰقَوۡمَنَآ أَجِيبُواْ دَاعِيَ ٱللَّهِ وَءَامِنُواْ بِهِۦ يَغۡفِرۡ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمۡ وَيُجِرۡكُم مِّنۡ عَذَابٍ أَلِيمٖ﴾ (الأحقاف/31)، وقال في خطاب المؤمنين، قوله تعالى:﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ هَلۡ أَدُلُّكُمۡ عَلَىٰ تِجَٰرَةٖ تُنجِيكُم مِّنۡ عَذَابٍ أَلِيمٖ﴾ (الصف/10)، إلى أن قال سبحانه: ﴿يَغۡفِرۡ لَكُمۡ ذُنُوبَكُمۡ﴾ وغير ذلك مما يوقفك عليه الاستقراء وكان ذلك للتفرقة بين الخطابين، ولئلا يسوي بين الفريقين في الميعاد.[68]

والزمخشري بما ذكره يضع يده على ملاحظة مهمة وهي أنّ ذكر (من) جاء في الآيات التي توجه الخطاب فيها إلى الكفار، وأما تركُها فقد جاء في الآيات التي كان الخطاب فيها مُوَجَهَا للمؤمنين، ولكنه على الرغم من هذا لَمْ يُشِرْ إلى العلاقة بين مدلول السياق اللغوي وذكر الحرف أو تركه، ولعل تلك العلاقة تكمن في أن الكافر إذا مَا خرجَ من دائرة الكفر إلى الإيمان، فإن إِيمَانَهُ هذا يغفرُ ما كان عليه من كفر، ولكن تبقى ذنوب أخرى بعضها متعلق بالله، فلا تغفر إلا بالتوبة والاستغفار وبعضها متعلق بالعباد لا يُغفر إلا بعَفْوِ هؤلاء، ومن ثم جاء استخدام الحرف الدال على التبعيض في خطاب الكافرين، ليدل على أنّ إيمانهم لا يغفر إلاّ ما تعلق بكفرهم[69]، وأما

---

[67] الكشاف، 296/1.

[68] المصدر نفسه، 423/2. و الرازي، مفاتيح الغيب، 74/19.

[69] شعبان عبد الحميد، المناسبة في القرآن الكريم، ص 434.

ما سوى ذلك من ذُنوب، فيغفر بأشياء أخرى، قال أبو حيان « وبطريق آخر يَصِحُّ التبعيض وهو أن الإسلام يجبُ ما قبله ويبقي ما يستأنف بعد الإيمان من الذنوب مسكوتا عنه فهو في المشيئة والوعد إنّما هو بغفران ما تقدم لا بغفران ما يستأنف»[70].

وقال البقاعي: « ولما كان الكافر إنّما يدعى أولا إلى الإيمان وكان الإيمان إنّما يجبُ ما كان قبله من الذنوب التي معهم بينهم وبينه دون المظَالِمِ، قال: ﴿مِّن ذُنُوبِكُمۡ﴾ ولو عَمَ بالغفران لأفْهم ذَلك أنّهم لا يَدْعُونَ بعد الإيمان إلى عملٍ أصْلاً»[71].

وأما المؤمنون الذين خرجُوا من دائرة الكفر أو لَمْ يدخلوها في الأصل فعندما يُؤمَرُون بالتقوى والجهاد والتوبة والإيمان وغير ذلك فإنّما يُؤمَرونَ بأشياء تحقق لهم وعْدَهُ سبحانه في قوله:﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ (النساء/48) بل تحقق لهم ما هو أبعد من ذلك، وهو وعْدُهُ لهم أن يبدل سيئاتهم حسنات[72]، يقول تعالى ﴿إِلَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ عَمَلاً صَٰلِحًا فَأُوْلَٰٓئِكَ يُبَدِّلُ ٱللَّهُ سَيِّـَٔاتِهِمۡ حَسَنَٰتٍۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ (الفرقان/70).

فالإيمان لم يبقِ لهؤلاء إلاّ دنوبًا يَغْفِرُهَا الله إن شاء بما يقُومون به من صالح الأعمال فجاء ترك الحرف الدّال على التبعيض في خطاب المؤمنين سواءِ أَكَانَ مُوّجهًا إليهم أم منهم مناسبا لما يفهم من السياق من عموم المغفرة وشمولها. [73]

وقد أحسن السهيلي إبراز وَجْهِ هذه المناسبة قائلاً في تعليقه على آيتي الأحقاف ونوح « فإن قلت: فقد قال سبحانه: ﴿ رَبَّنَا ٱغۡفِرۡ لَنَا ذُنُوبَنَا ﴾ وقال في سورة الصف: ﴿ يَغۡفِرۡ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمۡ﴾. فما الحكمة في سقوطها ههنا؟ وما الفرق؟

---

[70] ينظر، البحر المحيط، 67/8.

[71] البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، 175/4.

[72] شعبان عبد الحميد، المناسبة في القرآن الكريم، ص 435.

[73] المرجع نفسه، ص 435.

فالجواب: أنّ هذا إخبار عن المؤمنين الذين قد سبق لهم الإنقاذ من ذُنُوب الكفر بإيمانهم، ثم وَعَدُوا على الجهاد بغفران ما اكتسبوا في الإسلام من الذنوب، وهي غير محيطة بهم كإحَاطة الكفر المهلك بالكافر، فلم يتضمن الغفران معنى الاستنقاذ، إذ ليس ثم الإحاطة من الذنب بالمذنب وإنما يتضمن معنى الإذْهاب والإبطال للذنوب، لأن الحسنات يُذْهبْنَ السيئات بخلاف الآيتين المتقدمتين فإنهُمَا خطاب للمشركين، وأمْر لهم بما ينقذهم ويخلصهم مما أحاط بهم، وهو الكفر وأما المؤمنون فقد أنقذوا». [74]

وقد تتبع دلالة (من) للتبعيض في قوله تعالى:﴿ إِنَّمَا ٱلتَّوْبَةُ عَلَى ٱللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسُّوٓءَ بِجَهَٰلَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِن قَرِيبٍ﴾ (النساء/17)، « فإن قلت: ما معنى (من) في قوله تعالى:﴿مِن قَرِيبٍ﴾؟ قلت: معناه التبعيض، أي يتوبُونَ بعضَ زَمانٍ قريب كأنّه سمى ما بين وجودِ المعصية وبين حضرة الموت زمانا قريبًا، ففي أي جزء تاب من أجزاء هذا الزمان فهو تائب من قريب، وإلاّ فهو تائب من بعيد» [75].

ويقول في قوله تعالى:﴿يَغْفِرْ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ وَيُجِرْكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ (الأحقاف/31)، فلو كانت (من) في قوله تعالى: ﴿مِّن ذُنُوبِكُمْ﴾ للتبعيض لاقتضى أن بعض الذنوب تغفر وبعضها لا يُغفر وقد يكون الذي لا يُغفر هو الكبائر ولكن في الآية عطف على ما بعدهَا وهو قوله تعالى: ﴿ يَٰقَوْمَنَآ أَجِيبُواْ دَاعِيَ ٱللَّهِ وَءَامِنُواْ بِهِۦ يَغْفِرْ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ وَيُجِرْكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ (الأحقاف/31)، وهذه قرينة يستدّلُ بها على دلالة (من) على ابتداء الغاية، قال الزمخشري « إنّما بعض المغفرة لأنّ من الذنوب ما لا يُغفرُ بالإيمان كذنوب المظالم ونحوها» [76].

---

[74] أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله السهيلي(ت 581هـ)، نتائج الفكر في النحو، تح: عادل أحمد عيد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1992، ص 258.

[75] الكشاف، 479/1.

[76] المصدر نفسه، 304/4.

وقد يذهبُ المتأمِلُ في النّص القرآني وفي ذهنه عقيدة يُريد أن يثبتها ولا يُريدُ أن يتجافى عنها وإذا عَارَضَهُ ظاهر النّص اضطرّ إلى التأويل، فالزمخشري وهو يفسر قوله تعالى:﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ﴾ (الملك/16)، حيث قال:« ﴿مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ فيه وجهان: أحدهما؛ من مَلَكُوته في السماءِ، لأنّها مسكن ملائكته وثمّ عرشهُ وكرْسيه واللّوحُ المحفوظ ومنها تنزلُ قضاياه وكتبهُ وأوَامِرُهُ، الثاني: أنهم كانُوا يعتقدون التشبيه، وأنّه في السماء وأنّ الرحمة والعذابَ ينزلانِ منه، وكانُوا يدعُونهُ من جهتها، فقيل لهمُ على حسب اعتقادهم ﴿ءَأَمِنتُم﴾ من تزعَمُونَ أنّه في السماء وهو متعال عن المكان أن يعذبكم بخَسْفٍ أو بحاصِبٍ»[77].

فخالف الزمخشري في تأويل ظاهر الآية لكي يُنَزَهَ الله على الجهة والمكان، وفي الحقيقة أن هذا التأويل يتفق فيه بعض المفسرين، فقد قال الرازي « ... كانت العربُ مُقِرّين بوجود الإله لكنهم كانوا يعتقدون أنّه في السّماء على وفق قول المشبهة، فكأنه تعالى قال لهم: أتؤمنون من قد أقرَرْتُمْ بأنه في السماء واعترَفْتُمْ له بالقدرة ما يشاء أن يخسف بكم الأرض، تقدير الآية من السماء وسلطانه وملكه وقدرته، والغرض من ذكر السماء تفخيم سلطان الله وتعظيم قُدرتِهِ، كما قال تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلۡأَرۡضِ ﴾(الأنعام/3) لِمَ لا يجوز أن يكون المراد بقوله (من في السماء) هو الملك الموكل بالعذاب وهو جبريل – عليه السلام– والمعنى أن يخسفَ بهم الأرضَ بأمر الله وإذنه»[78].

ومن الأدلة التي يعتمد عليها لردّ هذا التأويل الذي ذهب إليه الرازي، أنّه قال (من في السماء) وهي للعاقل، وحملها على الملك أو العذاب هو إخراج للفظ عن ظاهره بلا قرينة تستدعي ذلك، بل إنّ هناك مجموعة من القرائن تدل على إثبات العلّو لله تعالى منها قوله تعالى

[77] الكشاف، 568/4.

[78] فخر الدين الرازي (ت 606هـ)، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر، ط1، بيروت، 1981، 70/30.

﴿ إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ (فاطر/10)، فهو صريح أيضا في صعود أقوال العباد وأعمالهم إليه يصعد بها الملائكة [79].

أما حروف الجرّ التي يَحِلُ بعضها محل بعض قد تغيّر دلالة التركيب، وقد يبقى المعنى على ما هو عليه في الأصل والحكم تحدّده مقتضيات السياق، وقد أطلق المحدثون عليها " تبادل الوظائف الدلالية" وهذه ظاهرة عامة في الاستخدام العربي، وهي نوع من أنواع إبداع اللغة وواحدة من صُورِهَا، وهي - أيضا- من الوظائف النحوية الناشئة عن اتساع في استخدام الوحدات اللغوية، لتؤدي المعاني المختلفة سواء في البلاغة أو في النحو أو في اللغة. [80]

قال الزمخشري في قوله تعالى:﴿ فَوَيۡل لِّلۡقَٰسِيَةِ قُلُوبُهُم مِّن ذِكۡرِ ٱللَّهِ ﴾(الزمر/22)

« فإن قلت: ما الفرق بين (من) و(عن) في هذا ؟ قلت: إذا قلت: قسا قلبه من ذكرِ الله؛ فالمعنى ما ذكرت من أنّ القسوة من أجل الذكر وبِسبَبِهِ، وإذا قلت: عن ذكرِ الله فالمعنى غلظ عن قبُول الذّكر وجَفَا عنه، ونظيره سقَاه من العَيمةَ: أي من أجل عطشه وشقاه عن العيمة: إذا أرْوَاهُ حتى أبعدَه عن العطش»[81].

4- اللاّم:

تكون مفتوحة ومكسورة، فالمفتوحة من الهوامل لا عمل لها وهي تكون للتوكيد. ومن "لام الابتداء" قولك: لعمرك، وتكون اللاّم جوابا للقسم وتلزمها إحدى النونين، وذلك نحو قولك لتخرجنّ ولتكرمن عمرا، وأما اللاّم المكسورة فعاملة وعَملُهَا على ضربين: الجرّ والجزم في الأفعال وهما متغايرتان، وإن اتفق لفظهما فالجارّة نحو قولك: المالُ لزيدٍ، والحبل للدّابة، فاللاّم الأولى للملك والثانية للاختصاص.[82]

---

[79] أحمد عرابي، جدلية الفعل القرائي عند علماء التراث دراسة دلالية حول النص القرآني، ديوان المطبوعات الجامعية، د ط، الجزائر، 2010، ص 157.

[80] المرجع نفسه، ص 157، 158.

[81] الكشاف، 118/4.

[82] الرماني، معاني الحروف، ص 60، 63، 64.

ولام الصيرورة، أي ليَصِيرَ لهم فصار لهم، وأسمَاهَا آخرون لام العاقبة[83]، نحو قوله تعالى ﴿ فَٱلۡتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرۡعَوۡنَ لِيَكُونَ لَهُمۡ عَدُوّٗا وَحَزَنًاۗ﴾ (القصص/08)، أي: فكانت عاقبة أن كان لهم عدوّا وهم إنّما التقطوهُ ليكون لهم وَلدًا.

وأما الجازمة فلام الأمر، وذلك نحو قولك: ليَقُمْ زيدٌ، والغالبُ عليها أنّ تدخلَ على فعل الغائِب، وذلك نحو قولك: لتعن بحاجتي، وكذلك فعل المتكلمين، نحو قولك: لنَقُمْ، ولنحرج[84] قال الله تعالى:﴿ وَلۡنَحۡمِلۡ خَطَٰيَٰكُمۡ ﴾ (العنكبوت/12).

« واللاّم للاختصاص، كقولك: المال لزيد، و: السّرج للدّابة، و: جاءني أخ له وابن له»[85]. ولام العاقبة ولام التعليل؛ لام العاقبة هي اللاّم الداخلة على ما يترتب على فعل الفاعل المختار إن كان ترتبه عليه بطريق الاتفاق والإمضاء، من غير أن يكون اقتضاء وسببية [86]. فلام العاقبة هي التي تدّل على أنّ ما بعدها يكون عاقبة ونتيجة له، وقد سجّل لها الزمخشري في كشافه معاني أخرى مثل لام التعليل التي تنصب الفعل المضارع بعد أنْ مضمرة وهي مع فعل مصدر مسبوك مجرور باللام:

أ- **لام التعليل (الجارة)**: كان أن عوّل على التمكين لمرتآه في (الأمر، الإرادة) بما هما لديه من معنى من خلال تحليل الآية الكريمة: قال تعالى: ﴿وَأُمِرۡنَا لِنُسۡلِمَ لِرَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ (الأنعام/71). إذ يُعقب الزمخشري:« فإن قلت: ما معنى اللاّم في (لنسلم) ؟ قلت: هي تعليل للأمر، بمعنى: أمرنا وقيل لنا أسلموا لأجل أن نسلم»[87]. يعني: أن الله أمر بالإسلام لكونه تعالى

---

[83] ينظر، الرماني، معاني الحروف، ص 60، 63 ،64.

[84] المرجع نفسه، ص 66.

[85] الزمخشري (أبو القاسم محمود جار الله)، المفصل في صنعة الإعراب، تح: علي بوملحم، مكتبة الهلال، ط1، بيروت 1993، ص 283.

[86] الكفوي (أيوب بن موسى الحسيني أبو البقاء الحنفي)، الكليات في معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تح: عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، د ط، بيروت، د ت، ص781.

[87] الكشاف، 35/2.

مُريدًا له، وهذا ما أكدّ صاحب الانتصاف أنّ قول الزمخشري إنّما ينبَنِي على أن الأمر هو الإرادة للبيان.[88]

والزمخشري يُحَاوِلُ دَائِمًا تطويع النّص القرآني لصالح مبادئه، فكما أن الآيات المتعلقة بالتوحيد استدعَتْ في جوانبها التجسيمية بناء تأويلات توَسُلاً بالعبور المجازي، فكذلك الأمر بالنسبة للعدل الإلهي القائل بتوخي الاختيار والتحري في الفعل الإنساني، فبخصوص الآية ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات/56)، فهي أيضا للتعليل بما هو رَاءٍ « أنّ الخلق مخلوقون لغاية، وأنهم أحرار الإرادة، يخلقون أفعالهم، ويثابون ويُعَاقَبُونَ عليها» [89] يقول:« أي: وما خلقتُ الجنّ والإنسَ إلاّ لأجل العبادة، ولم أرد من جميعهم إلاّ إياها. فإن قلت لو كان مُريدًا للعبادة منهم لكَانُوا كلّهم عبادا قلت: إنّما أراد منهم أن يعبدُوه مختارين للعبادة لا مضطرين إليها، لأنه خلقهم ممكنينَ، فاختار بعضهم ترك العبادة مع كونه مُريدًا لها، ولو أرادَهَا على القسر والإلجاء لوُجِدَت من جميعهم»[90].

وهذا التأويل يتماشى مع بناء نظري متماسك هو قاعدة أية قراءة اعتزالية للنّص القرآني في حين يطرح غيره تأويلا آخر– الأشاعرة– هذا التأويل ينسجم مع أصولهم، فيذهب الباقلاني إلى أنّ المراد بعض الجنّ والإنس بدليل أن كثيرا من الجنّ والإنس يموت قبل بلوغ التكليف، والمراد البعض لا الكلّ لأنّ هناك من قُتل قبل الدخول، يقول القاضي عبد الجبار (وهو معتزلي) ردّا على تأويل الباقلاني لقائل بالبعضِيَة:« ولقد ذَرأْنَا لجهنم كثيرا من الجنّ والإنس» إنّها لا تعم جميع الخلق، لأن المجنون ومن لَمْ يبلغْ هذا الحدّ لا يجوز دخوله في الكلام لأنه تعالى أرادَ العبادة ممن تصّحُ منه. والتأويل المجازي قائِم على اللاّم في هذه الآية فيذهبُ المعتزلة إلى كونها لام الغرض وهي عند الأشاعرة لاَمُ العاقبة[91]، ويرى أهل السنة أنها ليست للتعليل[92]. للُزُومِ تخلف المراد وإن

---

[88] ابن المنير، حاشية الانتصاف على الكشاف، 35/2.

[89] زكريا شحاتة محمد الفقي، نحو الزمخشري بين النظرية والتطبيق، المكتب الإسلامي،ط1، بيروت، 1986، ص313.

[90] الكشاف، 396/4.

[91] محمود البازي، استراتيجيات التأويل، الكشاف للزمخشري نموذجا رسالة ماجستير، 2000/1999، ص 142.

[92] ابن المنير، الانتصاف على حاشية الكشاف، 29/2، 21/4.

ارتضاه بعضهم مقرّرا « أنّ الغاية لا يَلزمُ وُجودُهَا، كما في قولك: بَرَيْتُ هذا القلمَ لأكتبَ به فإنك قد لا تكتب به»[93].

وعليه « فلا يَلزَمُ من عدم صُدُور العبادة عن البعض تخلف المراد عن الإرادة، فإن تَعوّقَ البعض عن الوصول إلى الغاية مع تعاضُدِ المبادئ وتآخذ المقدمات المؤصِلَة إليها لا يَمنَعُ كونَهَا غاية»[94].

ويرى القرطبي وآخرون أنّ هذا خاص فيمن سبقَ في علم الله أنّه يَعبُدُهُ، فجاء بِلفظِ العمُوم ومعناهُ الخصوص والمعنى: مما خلقت أهل السعادة من الجنّ والإنس إلاّ ليوّحدون[95]. ويُقوّي ذلك أنّ المجانينَ والصِبْيان مَا أُمِرُوا بالعبادة حتى يقال: أراد منهم العبادة، وقد قال الله تعالى ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ﴾ (الأعراف/179)[96]. ومن خُلِقَ لجهنم لا يكون ممن خلق للعبادة، فالآية محمولة على المؤمنين منهم، ويرى الزمخشري في الآية 8 من سورة القصص، في قوله عز وجل:﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا ﴾. « أنّ اللاّم في (ليكون) هي لاَمُ كي التي معناها التعليل كقولك: جئتُكَ لتُكْرِمَنِي سواء بسواء، ولكن معنى التعليل فيها واردُ على طريق المجاز[*] دون الحقيقة، لأنه لَمْ يكن داعيهِمْ إلى الالتقاط أن يكون لهم عدوًا وحَزَنًا، ولكن المحبّة والتبني، غير أنّ ذلك لما كان نتيجة التقاطهم له وثمرتِهِ شبه بالداعي الذي يًفعل الفاعِل لأجله وهو الإكرام الذي هو نتيجة المجيء، والتأدب الذي هو ثمرة

---

[93] جلال الدين (محمد بن أحمد المحلي، ت 864هـ)، السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن، ت 911هـ)، تفسير الجلالين دار الحديث، ط1، القاهرة، د ت، ص696.

[94] أبو السعود (ابن محمد العمادي، ت 982هـ)، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، تح: عبد القادر أحمد عطا، مكتبة الرياض، د ط، الرياض، د ت، 205/5.

[95] ينظر، الجامع لأحكام القرآن، تفسير القرطبي، 506/19.

[96] المرجع نفسه، 506/19.

[*] ومن هنا سميت (لام) الصيرورة، ولام العاقبة، ولام المآل. ينظر، الرماني، معاني الحروف، ص 65. و المالقي (أحمد بن عبد النور، ت703هـ)، رصف المباني في شرح حروف المعاني، تح: أحمد محمد خراط، مطبوعات مجمع اللغة العربية د ط، دمشق، د ت، ص226/225. ابن هشام الأنصاري، شرح شذور الذهب، تح: حنا الفاخوري، دار الجيل، د ط د ت، ص 318. ونسب إلى الأخفش تسميتها لام الصيرورة، ص 75. والسيوطي، همع الهوامع، 32/2.

الضرب في قولك: ضربتُ ليتأدّب، وتحريره أنّ هذه اللاّم حكمها حكم الأسد حيث استعيرت لِما يشبه التعليل، كما يستعار الأسد لما يشبه الأسد»[97].

وهو في ذلك إنّما يتبعُ البصريين حيث منعُوا الصّيرورةَ في اللاّم[98] ورَدّوُها إلى التعليل بحذف السبب وإقامة المسبب مقامه.[99]

ويرى الزركشي وابن تيمية وتلميذُهُ ابن القيم أنّ لاَمَ العاقبة إنّما تجيءُ في حق من لا يكونُ عَالِمًا بعوَاقِبِ الأُمُورِ وَمَصَائِرِهَا فَيفْعلُ الفعلِ الذي لُهُ عاقِبَة لاَ يَعلمُها إلاّ الله كقوله تعالى:﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا ۗ﴾ (القصص/08) أَوْ تَكُونَ فِي حَقِ من هُوَ عَاجزٌ عن دفعه، كقول الشاعر ابي العتاهية:

لدّوُا لِلمَوْتِ وابْنُوا للخراب فَكُلّكُمْ يصيرو إلى ذَهَابِ[100]

فَأَمَا من يكون عَالمِا بعواقِب الأفعال ومَصائِرِهَا وهوَ سبحانه الذي هو بكل شيء عليم وهو على كل شيء قدير فلا يتصور منه أن يفعل فعلاً له عاقبة لا يعلمها، ومن ثم يستحيلُ في حقّهِ تعالى دخول لاَمَ العاقبة، وإنّما اللاّم الواردة في أحكامه وأفعاله تعالى هي لاَمُ الحكمة والغاية المطلوبة من الحكمة، وبين هَذَا أنّ هَؤُلاءِ قد رَبَطُوا بين مفهوم لام العاقبة، كما هي في إطلاق أهل اللغة وبين صفة العلم لله تعالى.[101]

وظاهرٌ مما سبق أنّ بيان نوع اللاّم راجعٌ إلى معنى الكلام وسياقه ولذا لا عجبَ أن يختلف العلماء في الحكم على اللاّم تِبعًا لتفَاوتِ فهمهم وتأويلهم للنّصوص.

---

[97] الكشاف، 381/3.

[98] ابن هشام، مغني اللبيب، 236/1. حاشية الصبان، 217/2.

[99] الأزهري، التصريح، 12/2.

[100] إميل بديع يعقوب، المعجم المفصل في شواهد اللغة العربية، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1996، 378/1.

[101] ينظر، بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تح: عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 2006، 4/1، 872/4.

ويقول الزمخشري في قوله تعالى:﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِي ٱللَّهِ بِغَيۡرِ عِلۡمٖ وَلَا هُدٗى وَلَا كِتَٰبٖ مُّنِيرٖ ثَانِيَ عِطۡفِهِۦ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ (الحج/8-9)، « فإن قلت: ما كان غَرَضُهُ من جِدَالِهِ الضلال ﴿عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ﴾ فكيفَ عللّ بِهِ؟ وما كان أيضا مُهتَدِيًا حتى إذا جَادَل خَرَج بالجِدالِ من الهُدى إلى الضلال ؟ قلت: لِمَا أدّىَ جِدَالُهُ إلى الضّلاَلِ، جُعِلَ كَأَنَهُ غَرَضُهُ، ولَمَا كَانَ الهُدَى معرضا لَهُ فتركهُ وأعرضَ عنه وأَقْبَلَ عَلَى الجِدَالِ بالباطل، جُعِلَ كالخَارِجِ من الهدى إلى الضلال»[102].

ومن هنا وَجَدْنَاهُ يعرِضُ لـ (العلة) و(السبب) بما هما أعّمُ من (الغرض) وذلك لدى قوله تعالى: ﴿ وَمَا جَعَلۡنَآ أَصۡحَٰبَ ٱلنَّارِ إِلَّا مَلَٰٓئِكَةٗۙ وَمَا جَعَلۡنَا عِدَّتَهُمۡ إِلَّا فِتۡنَةٗ لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ لِيَسۡتَيۡقِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ وَيَزۡدَادَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِيمَٰنٗاۙ وَلَا يَرۡتَابَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۙ وَلِيَقُولَ ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٞ وَٱلۡكَٰفِرُونَ مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلٗا﴾ (المدثر/31)، إذْ يُسيطِرُ:« فإن قلت: قد علّل جَعْلَهُمْ « تسعة عشر»[*] بالاستيقان وانتقاء الارتياب، وقول المنافقين والكافرين ما قالوا، فهب أن الاستيقان وانتقاء الارتياب يصّح أن يكونا غرضين، فكيف صحّ أن يكون قول المنافقين والكافرين غرضا؟ قلت: أفادت اللاّم معنى العلة والسَّبَبُ [103] ولا يجب في العلة أن تكون غرضًا ألا ترى إلى قولك: خرجتُ من البلدِ لمخافةِ الشرّ، فقد جعلت المخافة علّة لخرُجكَ ومَا هِيَ بغرضِكَ»[104]، بَيْدَ أن في ذلك ما فيه من « أنّ

---

[102] الكشاف، 143/3.

[*] يريد قوله تعالى في عدّة خرنَةِ جهنم « عليها تسعة عشر»، المدثر/31.

[103] مؤدّى ذلك أنه لا يرى فرقا بين العلّة والسبت كما هو مذهب النحاة قال أبو البقاء والنحويون: لا يفرقون بين السبب والعلة فإنهم ذكروا أن اللاّم للتعليل، ولم يقولوا للسببية ! وقال أكثرهم الباء للسببية، ولم يقولوا للتعليل. الكفوي (أبو البقاء الحسيني)، الكليات، ص 205.

[104] الكشاف، 639/4.

الله لم يُرد من المنافقين والكافرين أقوالهم، وإنّما قالوا عَلَى خِلاَفِ ما أَرادَ»[105] تَنزِيهًا لَهُ عن إدارة القبيح كما يقول أهل الاعتزال.

ونحوه صَدَدَ قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا نُمْلِى لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓاْ إِثْمًا﴾ (آل عمران/178) بِمَا رَاءٍ « أَنّ الإِثْم الواقع منهم ليسَ مُرادًا لله تعالى، بل هو وَاقِعٌ عَلَى خِلاَفِ الإدارة»[106].
الأمر الذي حَمَلَهُ على أن يجعل « إزدياد الإِثْم سَبَبًا وليس بغَرَضٍ»[107]. يقول: « فإنْ قلت: كيف جاز أن يكون ازدياد الإثم غرضًا لله تعالى في إِملائِهِ لهم ؟ قلت: هو علّة للإملاء، وما كُلّ علّة بغرض، ألا تَرَاكَ تقول: قَعدتُ عن الغَزْوِ للعجزِ والفَاقَةِ، وخرجت مِنَ البلد لمخافة الشرّ، ولَيس شيءُ منها بغرض لك، وإنّما هي علِلِ وأسباب فكذلك ازدِياد الإِثْم جعلَ علّة الإمهال وسببا فيه، فإن قلت: كيف يكون ازدياد الإثم علة للإملاء كما كان العجز علّة للقعود عن الحرب؟ قلت: لما كان في علم الله المحيط بكل شيء أنّهم مُزْدَادونَ إِثْمًا، فكأن الإملاء وقع من أجله وبسببه على طريق المجاز»[108].

والمتكلّمون كاللغويين والنحاة من حيث تبَايُنِ اجتهاداتهم وتنوّع أفهامهم وتأويلاتهم للنصوص، ولكن ثمة أمر زائد عند المتكلمين كان من شأنه إبرازُ الخلاف التأويلي للنصوص ذلك هو ما يعتقدونه من قواعد وآراء يَحرصُ كل فريق منهم أن يستشهد ويُدلّل عليه بما استطاع من أدلّة، لتسلَمَ لهم تلك الأصول العقدية المتَبَنّاه، ومن ثمّ عُنِيَ المتكلمون المسلمون بتمييز (لاَمِ العاقبة) من (لاَمِ التعليل) في النّصوص التي دخلت فيها اللاّم على ما يترتب على أفعال الله تعالى أو في حالة مجيء أفعال– بعد اللاّم– قبيح ظَاهِرُهَا كالضلال والمكرِ والكفْرِ، لأنّ تأويل النّصوص وفْقَ هذه اللاّم أو تلك له أثَرُهُ ودلالتُهُ في الجدال العقائدي بين المتكلمين، ذلك بأن الحكم على

[105] ابن المنير، الانتصاف، 435/1.
[106] المرجع نفسه، 435/1.
[107] المرجع نفسه، 435/1.
[108] المرجع نفسه، 435/1.

اللاّم بأنّها لام تعليل أو لامُ عاقبة أمر مرتبط بمسألة تعليل أفعال الله تعالى وأحكامه بالحكمة والتي هي عند المتكلمين: إثبات دَاعٍ راجِحٍ إلى جميع ما فعله الله تعالى وأَرَادَهُ.[109]

ومسألة تعليل أفعال الله تعالى عند المتكلمين قائمة أصْلاً على تصور المتكلمين المسلمين للإرادة الإلهية وللقدر الإلهي، المتعلقين بمسألة التحسين والتقبيح العقليين ومسألة إيجاد الصلاّح والأصْلح على الله تعالى، فقد اختلف المتكلمون في الإرادة الإلهية أَهِيَ إرادة مطلقة لا تنطبق عليها معايير الحُسن والقبح والعدل والظُّلم، لأنّ هَذِهِ معايير بشرية ؟ أمْ أنّها إرادة مرتبطة بمُراعاة الحكمة والعدل والمصلحة. [110]

5- وضع حرف جرّ موضع آخر:

تقتضي الأفعال حروفًا معينة تتعدى بها في إلى الأسماء سياق ما، وحينَ يكونُ الفِعِلُ لاَزمًا يَصلُ إلى ضَمِيمَتِهِ من حروف الجرّ بواسطة حرف خاص من هذه الحروف يُحدّدهُ معنى السياق وتسمى العلاقة بين الفعل والحرف عندئذٍ علاقة سياقية فإذا استبْدَلْنَا بحرف الجرّ الأساس حرفًا آخر صارت الجملة غير نحوية، أو قد ينتقل التركيب من الإبلاغ الحقيقي إلى الإبلاغ الفني نحو قوله تعالى:﴿عَيۡنٗا يَشۡرَبُ بِهَا عِبَادُ ٱللَّهِ﴾ (الإنسان/06)، فالشرُبُ لا يكون بالعين، وإنّما منها.[111]

وقد رفض بعض اللغويين من القدماء وُقوعَ ذلك الاستبدال أو ما أسموه بالإِنَابَةِ أحيانًا والتعاقُبِ أحيانا أخرى وغير ذلك من الأسماء، ومن هَؤُلاءِ أبو هِلاَل العسكري الذي علّل رأيه بأنّ تلك الحروف: « إذا تعَاقَبَتْ خرجت عن حقائقها، ووقَعَ كل واحد منها بمعنى الآخر فأَوجَبَ

---

[109] ينظر، محمد بن إسماعيل الصنعاني، إيقاظ الفكرة لمراجعة الفطرة، تح: محمد صبحي حسن حلاق، دار ابن حزم، ط1 بيروت، 1999، ص144،143.

[110] إبراهيم محمد الجرمي، أثر الدلالة اللغوية في اختلاف المسلمين في أصول الدين، دار قتيبة، ط1، دمشق، 2006 ص261.

[111] مصطفى شعبان عبد الحميد، المناسبة في القرآن، ص 378.

ذلك أن يكون لفظانِ مختلفان لهما معنى واحد فَأَبَى المحققون أن يقُولُوا بذلك، وقال به من لا يتحقق المعاني» [112].

وحَمَلَ ابن جنّي هذا الأمْرَ على التضمين، فرأى « أنّ الفعلَ إذَا كان بمعنى فعل آخر وكان أحدُهُما يتعدى بحرف والآخر بآخر، فإن العرب قد تتسّع فتوقع أحد الحرفين موقع صاحبه إيذانًا بأن هذا الفعل في معنى ذلك الآخر فلذلك جيء معَهُ بالحرفِ المعتاد مع ما هُوَ في معناه» [113].

وحَمَلَ لغويّون آخرون هذا الأمر على الإنابة أو وضع حرف موضع غيره بشروط منها:

- تقارب المعاني للحروف التي يُمكن أن يحدث بينَهَا ذلك التبادُلِ في المواقع بين (الباء) و(في) وهذا ما ذهب إليه ابن السّراج (ت 316 هـ) حيث قال:« واعلَمْ أنّ العربَ تتسِعُ فيها فتُقيمُ بعضُها مقام بعض إذْ تقاربت المعاني، فمن ذلك: (الباء) تقول: فلان بمكة، وفي مكة، وإنّما جازا معًا، لأنك إذا قلت فلان بموضع كذا وكذا، فقد خبرت عن اتصاله والتصاقِهِ بذلك الموضع، وإذا قلت: في موضع كذا فقد خبرت (بفي) على احتوائه إيّاهُ إحاطته به، فإذا تقارب الحرفان فإنّ هذا التقارب يصلح للمعاقبة، وإذا تباين معناهُمَا لم يَجُزْ» [114].

وهذا ما ذهب إليه ابن هشام حيثُ قَبلَ الإِنَابَةَ ولكن بشروط، فليسَ كل الحروف يَنُوبُ بعضها عن بعض عنده، بل يجبُ أن يستقيم المعنى كي يحدُث ذلك يقول مُعَقِبًا على رأي الكوفيين:« قولهم: ينُوبُ بعض حُروفِ الجرّ عن بعض وهذا أيضا مما يتَدَاوَلُونَهُ ويستدلُون به وتصحيحه بإدْخال (قد) على قولهم ينُوبُ، وحينئذٍ فيتعذر اسْتِدلالُهُم به إذ كلّ موضع ادّعوُا فيه ذلك يقال لهم فيه: لا نسلم أن هذا مما وقَعَتْ فِيه النيابة، ولو صَحَ قولهم لجازَ أن يقال مررت في زيد ودخلت من عمر، وكتبت إلى القلم». [115]

وصفوة القول أنّ الحروف قد تتعاقَبُ أو تَنَاوَبٌ بشروط، وهذا التناوب لا يكون في المعنى كما ذهب إليه ابن السرّاج وابن هشام، ولا سيما إذا حدث ذلك في كلام فصيح كالقرآن الكريم

---

[112] كتاب الفروق، ص 27.

[113] (أبو الفتح عثمان، ت 392هـ)، الخصائص، 308/2.

[114] الأصول في النحو، تح: عبد الحسين القتلى، مؤسسة الرسالة، د ط، بيروت، د ت، 414/1.

[115] مغني اللبيب، 492/2.

المنزل والمنزّه، فإذا جاء بحرف من حروف الجرّ موضع حرف آخر، فهذا حتما يهدف إلى تحقيق دلالة وغاية معينة، فالحروف فيه باقية على معانيها الأصلية لا تنُوبُ عن غيرها في المعنى -كما يرى أبو هلال- وإنّما تقع الإنابة في الاستعمال.

وقد يَعْمَدُ الأسلوب القرآني إلى تلك الإنابة فيضَّعُ أحد حروف الجرّ موضِعِ غيره، تحقيقا لدلالة معينة لا تتأتى باستعمال الحرف الأصلي ومن ذلك ما ورد في قوله تعالى:﴿قَالَ ءَامَنتُمْ لَهُۥ قَبْلَ أَنْ ءَاذَنَ لَكُمْ ۖ إِنَّهُۥ لَكَبِيرُكُمُ ٱلَّذِى عَلَّمَكُمُ ٱلسِّحْرَ ۖ فَلَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُم مِّنْ خِلَٰفٍ وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِى جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ وَلَتَعْلَمُنَّ أَيُّنَآ أَشَدُّ عَذَابًا وَأَبْقَىٰ﴾ (طه/71).

والملاحظ أن في هذه الآية الكريمة قد وُضِعَ الحرف (في) الدّال على الظرفية[116] موضِعَ (على) الدّال على الاستعلاء[117]، وهذا الأمر ليس على سبيل الحقيقة وإنّما على سبيل المجاز الذي نتجَ عن المفارقة المعجَمية بين الفعل والحرف، وتوفرت هُنا القرينة التي تصْرِفُ الذّهْنَ عن المعنى الأصلي إلى المعنى المجازي.

فالظرفية بما تقتضيه من تمكن وثبات، شبيهة بالاستعلاء الذي يقتضي التمكن والثبات أيْضًا، فاستعملت الظرفية مكان الحرف الدّال على الاستعلاء تبعًا لذلك، وكل ذلك على سبيل الاستعارة وهي نوع من المجاز، قال الألوسي:« وإيثَارُ كلمة (في) للدلالة على إبقَائِهم عليها زمانا مديدًا تشبيها لاستمرارهم عليها باستقرار الظرف في المظروف المشتمل عليه ... وفيه استعارة تبعية»[118]، والقرينة الدّالة على هذا المجاز المتمثل في الاستعارة وجود الفعل (أصلب)، إذ لا يقع الصلب داخِلَ الجذع بل يكون عليه.

ويُعللُ الفرّاء هذا العدول قائلا:«وإنّما صَلُحت (في) لأَنَهُ يُرفع في الخشبة في طولها فصلحت (في) وصَلُحت (على) لأَنّهُ يُرفَعُ فيها فيَصيرُ عليها»[119].

---

(116) الرماني، معاني الحروف، ص122.

(117) المرجع نفسه، ص 122.

(118) (أبي الفضل شهاب الدين محمود، ت 1270هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم في السبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، د ط، بيروت، د ت، 231/16.

(119) معاني القرآن، 186/2.

وقال أبو حيّان:« ولما كان الجذْعُ مقَرًا للمصلُوبِ واشتمل عليه اشْتمالَ الظرف على المظروف عُدّي الفعل بـ (في) التي للوِعَاءِ، وقيلَ (في) بمعنى (على)»[120].

أما الزمخشري فيقول:« شبه المصلوبَ في الجذع بتمكن الشيء الموعى في وِعَائِهِ، فلذلك قيل (في جذوع النخل)»[121].

فكلّ تلك التحليلات وصلت إلى أنّ (في) الذي ناب الحرف (على) للاستعلاء، قد أقرت أن الجذع أصبَحَ ظَرَفًا ووِعَاءً للمصلوب، ولكن تلك التحليلات أغفلت السبب وراء العدول والإنابة، وقد التفت الزمخشري إلى الجانب النفسي وأثره في هذا، فرأى أنّ هذه الإنابة قد توحي بالغيظ الذي كان يُكِنُهُ فرعون تجاه هؤلاء السحرة ومن غضبه الشديد على موسى عليه السلام ومن آمن وثارت ثائِرَتُهُ، وكان توعُدُهُ شديدا، فَلَمْ يكتَفِ بتقطيع أيديهم وأرجلهم من خلاف بل أراد صلبهم والتنكيل بهم.

ومن هذا المنطلق ناسب أن يعدل الأسلوب القرآني إلى هذا الحرف الدّال على (الظرفية). ولعل (في) في الآية على حقيقتها الظرفية، فإذا صلبهم وسط جذوع النخل، فكأنها قبور. وهذا أشد عذابا وتنكيلا.

ومِمَا حَسُنَ فيه كذلكَ وضعُ حرف جرّ موضع آخر ما نلمَسُهُ في إنابة الحرف (عن) الدّال في أصل الكلمة معناه على المجاوزة[122] بَدَل الحرف (من) الدّال على ابتداء الغاية وهو المعنى الغالب عليه[123]، وفي ثلاثة مواضِعَ من القرآن الكريم جاءت جَميعها مع الفعل الدّال على القبول أو التقبل، وذلك في قوله تعالى:﴿ أَلَمْ يَعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ وَيَأْخُذُ ٱلصَّدَقَٰتِ وَأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾ (التوبة/104)، وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ وَيَعْفُواْ عَنِ ٱلسَّيِّـَٔاتِ وَيَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ﴾ (الشورى/25)، وقوله

[120] البحر المحيط، 242/6.

[121] الكشاف، 74/3.

[122] ابن هشام، مغني اللبيب، 356/1. الرماني، معاني الحروف، ص107.

[123] الرماني، معاني الحروف، ص 108، 109.

﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ نَتَقَبَّلُ عَنۡهُمۡ أَحۡسَنَ مَا عَمِلُواْ وَنَتَجَاوَزُ عَن سَيِّـَٔاتِهِمۡ فِيٓ أَصۡحَٰبِ ٱلۡجَنَّةِۖ وَعۡدَ ٱلصِّدۡقِ ٱلَّذِي كَانُواْ يُوعَدُونَ﴾ (الأحقاف/16).

والأصلُ في هذا الفعل أن يأتي معه حرف الجرّ (من)، وقد وردت مادته في القرآن الكريم ثماني عشرة مرة استخدم معه في ثلاث منها الحرف الدال على المجاوزة (عن) على غير الأصل وهو ما نراه في الآيات الثلاث السابقة وجاء معه الحرف (من) على الأصل في أحد عشر موضعا[124]، منها قوله تعالى:﴿ وَٱتَّقُواْ يَوۡمٗا لَّا تَجۡزِي نَفۡسٌ عَن نَّفۡسٖ شَيۡـٔٗا وَلَا يُقۡبَلُ مِنۡهَا شَفَٰعَةٞ وَلَا يُؤۡخَذُ مِنۡهَا عَدۡلٞ وَلَا هُمۡ يُنصَرُونَ﴾ (البقرة/48)، وقوله تعالى: ﴿ وَمَن يَبۡتَغِ غَيۡرَ ٱلۡإِسۡلَٰمِ دِينٗا فَلَن يُقۡبَلَ مِنۡهُ وَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ﴾ (آل عمران/85) وجاء معه حرف (الباء) مرة واحدة وذلك في قوله تعالى:﴿فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٖ وَأَنۢبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنٗا﴾ (آل عمران/38)، وكذلك حرف اللاّم في قوله تعالى:﴿وَلَا تَقۡبَلُواْ لَهُمۡ شَهَٰدَةً أَبَدٗا﴾ (النور/04).

وقد ذهب المفسرون في تعليل العُدول في الآيات الثلاث المذكورة أكثر من تعليل، فذهب ابن عطية إلى أن (عن) في آية التوبة بمعنى (من)، وكثيرا ما يتوصل في موضع واحد بهذه وهذه تقول: لا صدقة إلاّ عن غِنَى و مِنْ غِنَى، وفعل فلان ذلك من أشره وبطره وعن أشرّه وبطره.[125]

أما الفخرُ الرازي فرأى أنّ كلمة (عن) وكلمة (من) متقاربتان إلا أن كلمة (عن) تفيد البعد، فإذا قيل جلس فلان عن يمين الأمير أفاد أنّه جلس في ذلك الجانب لكن مع ضرب من البعد، فقوله: (عن عباده) يُفيد أن التائب يجب أن يعتقد في نفسه أنّه صَارَ مُبعدًا عن قبُولِ الله تعالى له بسبب ذلك الذنب، ويحصلَ له انكسار العبد الذي طَرَدَهُ مَوْلاَهُ، وبعدَهَ عن حضرةِ نفسه، فلفظةُ (عن) كالتنبيه على أنّه لابد من حصُولِ هذا المعنى للتائب.[126]

---

[124] وهي آيات البقرة/48، 123. وآل عمران/35، 85، 91. المائدة/36. التوبة/53، 45. المائدة/27.

[125] عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي (ت 541هـ)، المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ص879.

[126] مفاتيح الغيب، 190/16.

وما ذكَرَهُ المفسرون في الآيتين الأخريين يكادُ لا يختلف عمّا قالُوهَ في هذه الآية، فَرَأَوْ أنّ (عن) بمعنى (من) أو متقاربتان في المعنى.[127]

وهذه الآيات الثلاث تدور حول موضوع التوبة من الله على عباده وقبوله الأعمال الصالحات منهم، وهُمَا أمْران فيهما تجاوز منه عزّ وجل عماّ يفعله عباده من السيئات يدّل على ذلك قوله تعالى في الآية 25 من الشورى: ﴿وَيَعۡفُواْ عَنِ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ وقوله في الآية 16 من الأحقاف: ﴿وَنَتَجَاوَزُ عَن سَيِّـَٔاتِهِمۡ﴾، بل إنّه عزّ وجل لا يعفو عن السيئات ويتجاوز عنها فحسب، وإنّما يبدّل تلك السيئات حسنات لمن أراد ممن تاب وآمن وعَمَلَ صالحًا: يقول تعالى ﴿ إِلَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ عَمَلاً صَٰلِحًا فَأُوْلَٰٓئِكَ يُبَدِّلُ ٱللَّهُ سَيِّـَٔاتِهِمۡ حَسَنَٰتٍۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ (الفرقان/70).

ولما كان هذا شأنه مع التائبين والذين يَعملون الصالحات، فيتجاوز عن ذنوبهم وسيئاتهم ويقبل منهم توبتهم وصالحَ أعمالهم، ناسَبَ أن يأتي الأسلوب القرآني في هذه المواضع بالحرف الدّال على المجاوزة ليتفق في معناه هذا مع ما يدل عليه سياق تلك الآيات.[128]

اللاّم بـدل إلى:

فإذا كان الفعل يتعدّى مرة (باللاّم) ومرة بـ (إلى) فإن الزمخشري يُبين دلالة كل حرف في موضعه، يقول في قوله تعالى: ﴿وَمَن يُسۡلِمۡ وَجۡهَهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ وَهُوَ مُحۡسِنٞ﴾ (لقمان/22). « فإن قلت: ماله عدّى بـ (إلى)، وقد عدّى بـ (اللاّم) في قوله تعالى: ﴿ بَلَىٰ مَنۡ أَسۡلَمَ وَجۡهَهُۥ لِلَّهِ﴾ (البقرة/112). قلت: معناه: مع اللاّم أنّه جعل وجهه وهو ذاته سالما لله أي: خالصا له ومعناه مع (إلى): أنّه سلم إليه نفسه كما يسلم المتاع إلى الرجل إذا دَفَعَ إليه»[129].

---

[127] الكشاف، 216/4.

[128] عبد الحميد شعبان، المناسبة في القرآن الكريم، ص 385.

[129] الكشاف، 494/3.

المبحث الثالث: حروف النفي

1- إنْ النافية:

وذلك نحو قولك: إنْ زيد إلاّ قائم، قال تعالى:﴿ إِنِ ٱلۡكَٰفِرُونَ إِلَّا فِي غُرُورٍ﴾ (الملك/20). وكلّ (إنْ) بعدها (إلاّ) فهي نفي، وقد تأتي وليس معها (إلاّ)، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿وَلَقَدۡ مَكَّنَّٰهُمۡ فِيمَآ إِن مَّكَّنَّٰكُمۡ فِيهِ﴾(الأحقاف/26). والمعنى في الذي مَكَناكُم فيه ولا يجوز أن تعمل عند سيبويه، وكان أبو العباس يُجيزُ أن تعمل عمل، لأنها لا تمتنع أن تقع موقعها في كلّ موضع من الكلام، والمعروف في ذلك مذهب سيبويه[130]، وزعم الكوفيون أنّها تأتي بمعنى إذْ، قالوا ذلك في قوله تعالى:﴿ لَتَدۡخُلُنَّ ٱلۡمَسۡجِدَ ٱلۡحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ﴾ (الفتح/27). زعمُوا أنّ معناه: إذ شاء الله، والبصريون يأبَوْنَ ذلك ويقولون: إنْ هَا هُنَا شرط على بابها، وإنما جاء هذا على تقدير التأديب للعباد ليتأدبّوا بذلك[131]، كما قال سبحانه في آية أخرى:﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْيۡءٍ إِنِّي فَاعِلٞ ذَٰلِكَ غَدًا إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ﴾(الكهف/22، 23). وقيل الاستثناء وقع هاهنا على دخولهم آمنين، وفي الكلام تقديم وتأخير والتقدير:﴿ لَتَدۡخُلُنَّ ٱلۡمَسۡجِدَ ٱلۡحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ﴾.[132]

ويَحْسُنُ بنا أن نقف عند الزمخشري في تحليله للنصوص القرآنية، وكيف بيّن الاحتمالات المتعددة التي يقبلها النّص، ثم يقف عند القيمة البلاغية لبعض الأوجه، كأن يلتفت في ترجيحه إلى معطيات السياق البعيدة حرْصًا على الجانب البلاغي للوجه.

قال تعالى: ﴿وَلَقَدۡ مَكَّنَّٰهُمۡ فِيمَآ إِن مَّكَّنَّٰكُمۡ فِيهِ وَجَعَلۡنَا لَهُمۡ سَمۡعًا وَأَبۡصَٰرًا وَأَفۡـِٔدَةً فَمَآ أَغۡنَىٰ عَنۡهُمۡ سَمۡعُهُمۡ وَلَآ أَبۡصَٰرُهُمۡ وَلَآ أَفۡـِٔدَتُهُم مِّن شَيۡءٍ إِذۡ كَانُواْ يَجۡحَدُونَ بِـَٔايَٰتِ

[130] الرماني، معاني الحروف، ص 86.

[131] المرجع نفسه، ص88.

[132] المرجع نفسه، ص 88.

ٱللَّهِ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُواْ بِهِۦ يَسۡتَهۡزِءُونَ﴾(الأحقاف/26). يرى الزمخشري أنّ (إنْ) من﴿ فِيمَآ إِن مَّكَّنَّٰكُمۡ ﴾ نافية، ومنه من جعلها زائدة، والتأويل إنّا مكنّاهم في الذي مكناهم فيه، أي: في مثله ثم يرى أنّ الوجه هو الأول، وجاء البيان الإلهي بـ (إنْ) النافية بدل (ما) النافية لئلا يحدث تكرار مستشبع، والدليل على الترجيح هو معطيات السياق، والقيمة البلاغية التي يقُودُ إليها الوجه إذْ جاء على هذا المعنى غير آية في القرآن الكريم، كقوله تعالى:﴿ أَفَلَمۡ يَسِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَيَنظُرُواْ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡۚ كَانُوٓاْ أَكۡثَرَ مِنۡهُمۡ وَأَشَدَّ قُوَّةٗ وَءَاثَارٗا فِي ٱلۡأَرۡضِ فَمَآ أَغۡنَىٰ عَنۡهُم مَّا كَانُواْ يَكۡسِبُونَ﴾ (غافر/82). كما أنّ المعنى وفْقًا لهذا الوجه أبلغَ في الترجيح وأدْخَلَ في الحثّ على الاعتبار.[133]

وقال أيضا: في قوله تعالى:﴿ وَقَدۡ مَكَرُواْ مَكۡرَهُمۡ وَعِندَ ٱللَّهِ مَكۡرُهُمۡ وَإِن كَانَ مَكۡرُهُمۡ لِتَزُولَ مِنۡهُ ٱلۡجِبَالُ﴾ (إبراهيم/46). فقد قيل إنّ (إنْ) نافية و(كان) تامة والمعنى تحقير مكرهم وأن معناهُ ما كان مَكْرُهُمْ لتزول منه الشرائع والنبوات وأقدارُ الله التي هي كالجبال في ثبوتها وقوّتِهَا... ويحتمل على تقدير أنّها نَافية أن تكون (كانْ) ناقصة واللاّم (لام الجُحُود) وخبر كان على الخلاف الذي بين البصريين والكوفيين أَهُوَ محذوف أو هو الفعلُ الذي دخلت عليه اللاّم... وقال الزمخشري: وإن كان مكرهم لتزُول منه الجبالِ، وإن عظم مكرهم وتتابع في الشدة بضرب زوال الجبال منه مثلا لِتَفَاقُمِهِ وشدّتِهِ أي: وإنْ كانَ مكرُهُمْ مستوى لإِزَالَةِ الجبال معدّا لذلك وقال ابن عطية: ويحتمل عندي هذه القراءة أن تكون بمعنى تعظيم مَكرِهِم، أي وإنْ كان شديدا بما يُفعَلُ ليذهب به عِظام الأمور وعلى تخريج هذين تكون (إنْ) هي المخففة من الثقيلة و(كان) هي الناقصة.[134]

---

[133] الكشاف، 301/4.

[134] المصدر نفسه، 544/2. أبو حيان، البحر المحيط، 426/5.

2- لنْ الزمخشرية:

وهي من الحروف العوامل وعملُها النّصب في الفعل خاصة وهي لنفي المستقبل، نحو لَنْ تقومَ، فهذا جوابُ من قال: ستقوم.[135]

وقد كان من جملة النّصوص والأدلة النّقلِيَة التي استعملت في الجدل الدائر حول مسألة رؤية الله، قوله تعالى حَاكِيًا قول موسى:﴿ قَالَ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِي﴾ (الأعراف/143)، حيث استدّل المعتزلة وعلى رأسهم الزمخشري بظاهر قوله تعالى: ﴿ لَن تَرَىٰنِي ﴾ على نَفْي رؤية الخلق للخالق سبحانه حالا ومُستقْبلاً، ودليل تأييد نفي رؤية الله تعالى عندهم حرف النفي (لن)، إذْ زَعَمَ المعتزلة أنّ معنى (لن) تأكيد النفي الذي تُعطيه (لا)[136] كما في جملة (لاَ أفعلُ غَدًا) وجملة (لن أفعلَ غدًا)، بمعنى أنّ (لن) تُشَارِكُ (لا) في النفي، وتمتاز (لن) عليها بِمَزِيّة التأكيد[137]، ومن ثم يستدل المعتزلة بـ (لن) على نَفي رؤية الله تعالى في الدنيا والآخرة وقد وافق الزمخشري على دَعْوَى تأبيد النفي بـ (لن) وتأكيدهَا عَدَد من العلماء غالبهم ممن اتّفق رأيهم في مسألة رُؤية الله تعالى كما يتصورّها المعتزلة.[138]

فالزمخشري يرى أنّ الأداة (لن) في الآية السابقة تؤكدّ استحالة رؤية الله سبحانه وتعالى فهي تأكيد النفي الذي لا تُعطيه (لا)، فيكون منفيا مُمْتَنِعَ الوقوع وذلك أنّ (لا) تَنفي المستقبل و(لن) تؤكد هذا النّفي، وهو على مذهبه في نفي الرؤية لله تعالى في الدنيا والآخرة.[139]

تقول: (لا أفعلَ غدًا) فإذا أكّدت نَفْيَهَا قلت لن أفعل غَدًا، والمعنى أنّ فِعْلَهُ يُنَافِي حَالِي أي أنّ فعله – الرؤية- يُنافي صفة الله سبحانه وتعالى، كقوله تعالى:﴿ لَن يَخۡلُقُواْ ذُبَابٗا وَلَوِ

---

[135] الرماني، معاني الحروف، ص112.

[136] ينظر، الكشاف، 148/2. الزمخشري، الأنموذج في النحو، ص 32.

[137] ينظر، الكشاف، 149/2. الأنموذج، ص 32.

[138] الطبرسي(أبي علي الفضل بن حسن، ت548هـ) ، مجمع البيان في تفسير القرآن، تح: هاشم الرسولي المحلاتي، دار المعرفة، ط2، بيروت، 1998، 731/4.

[139] ينظر، الكشاف، 149/2.

﴿ٱجۡتَمَعُواْ لَهُۥ﴾ (الحج/73)، ويقول الزمخشري أن (لا) و(لن) أختان في نَفْي المستقبل إلاّ أنّ في (لن) توكيدا وتشديدا.[140]

فالزمخشري يقول إنّ (لن) تدُل على استغراق النّفي في الزمن المستقبل بخِلافِ (لا) وكذلك قال في "المفصّل": (لن) لتأكيد ما تعطيه (لا) من نَفْي المستقبل، وبنى على ذلك مذهب الاعتزال في قوله تعالى:﴿لَن تَرَىٰنِي﴾، قال: هو دليل على نَفْيِ الرؤية في الدنيا والآخرة.[141]

وقد رَدّ النّحاة ما جاء به الزمخشري من تأكيد النّفي ب (لن) وتأبيدها، وقالوا: إنها تُفيدُ مُجرّد النّفي الدّال على الاستقبال، وبناءً عليه فإنّ (لن) لا تُفيدُ تأكيد النّفي أو تأبيدهُ وبذلك نَفَوْا أن تكون الآية الكريمة دليلاً على استحالة رؤية الله سبحانه وتعالى.[142]

ردّ ابن هشام الأنصاري قائلا: « لن حرفٌ يُفيدُ نفي والاستقبال بالإتفاق، ولا يقتضي تأبيدا خلافًا للزمخشري في أنموذج ولا تأكيدا، خلافا له في كشافه بل قولك: " لن أقوم" محتمل لأن تريد بذلك أنّك لا تقوم أبدا، وأنّك لا تقوم في بعض أزمنة المستقبل، وهو موافق لقولك "لا أقوم" في عدم إفادة التأكيد»، وقيل ولو كانت للتأبيد لم يُقيد منْفِيَهَا باليوم في قوله تعالى ﴿ فَلَنۡ أُكَلِّمَ ٱلۡيَوۡمَ إِنسِيّٗا﴾(مريم/26)، ولكان ذكر الأبد في قوله تعالى:﴿ وَلَن يَتَمَنَّوۡهُ أَبَدَۢا﴾ (البقرة/95) تكرَارٌ والأصْلُ عَدَمُهُ.[143]

وقد ذهب أبو حيّان إلى أن (لن) لنفي المستقبل، وأنّها لا تُفِيدُ تأكيدًا ولا تأبيدًا خِلافًا للزمخشري، قال عند تفسير قوله تعالى:﴿ قَالُواْ لَن نَّبۡرَحَ عَلَيۡهِ عَٰكِفِينَ حَتَّىٰ يَرۡجِعَ إِلَيۡنَا مُوسَىٰ﴾ (طه/91):« و(لن) لا تقتضي التأبِيدَ خِلافًا للزمخشري، إذْ لوْ كان من موضوعهَا التأبيد

---

[140] الكشاف، 167/3.

[141] الزركشي، البرهان في علوم القرآن 1-890/4، 891.

[142] سيبويه، الكتاب، 135/1. شرح الأشموني على الألفية ابن مالك، 278/3. وحاشية الانتصاف، 114/2.

[143] ينظر، مغنى اللبيب، 314/1. ابن هشام الأنصاري (ت 761هـ)،شرح قطر الندى وبلّ الصدى، دار الكتب العلمية، ط4، بيروت، لبنان، 2004، ص 69.

لما جازت التغيية بـ (حتى)، لأن التغيية لا تكون إلاّ حيث يكون الشيء مُحتملاً فَيُزيلُ ذلك الاحتمال بالتغيية»[144].

أما إفادة (لن) معنى التأكيد فيرى أبُو حيان في قوله الآخر أن ذلك يحتاج إلى نقل عن مستقري اللسان. [145]

وقد وافق أبا حيان في الردّ على الزمخشري كثيرٌ من النحاة والمفسرين، منهم: ابن يعيش وابن هشام، والزركشي، والسيوطي – سنتطرق إلى آرائهم بالتفصيل–.

حيث قال الزركشي: « والحق أنّ (لا) و(لن) لمجرّد النفي عن الأفعال المستقبلة، والتأبيد وعدمه يُؤخذان من دليل خارج، ومن احتج على التأبيد بقوله تعالى:﴿فَإِن لَّمۡ تَفۡعَلُواْ وَلَن تَفۡعَلُواْ ﴾ (البقرة/24)، وبقوله تعالى: ﴿لَن يَخۡلُقُواْ ذُبَابًا﴾ (الحج/73) عُورِضَ بقوله: ﴿ فَلَنۡ أُكَلِّمَ ٱلۡيَوۡمَ إِنسِيًّا﴾ (مريم/26)، ولو كانت للتأبيد لم يقيّد مَنْفِيُهَا باليوم، وبقوله تعالى ﴿وَلَن يَتَمَنَّوۡهُ أَبَدَۢا﴾ (البقرة/95)، ولو كانت للتأبيد لكان ذكرُ الأبد تَكْرِيرًا والأصل عدمه»[146].

ويقول ابن يعيش: « وذِكْرُ الأبد بعد (لن) تأكيدا لما تعطيه (لن) من النفي الأبدي ومنه قوله تعالى: ﴿ لَن تَرَىٰنِي ﴾، ولم يَلزَم منه عدمُ الرؤية في الآخرة، لأن المراد (إنك لن تراني) في الدنيا، لأن السؤال وقع في الدنيا والنفي على حسب الإثبات»[147].

---

[144] البحر المحيط، 253/6.

[145] المرجع نفسه، 267/8.

[146] البرهان في علوم القرآن، 1-890/4، 891.

[147] (أبو البقاء موفق الدين الموصلي، ت643هـ)، شرح المفصل للزمخشري، تح: إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، د ت، 38/5.

وقال السيوطي في ذلك:« وذهب الزمخشري في أنموذجه إلى أنّها – لن تفيد تأبيد النفي– قال: قولك لن أفعله كقولك لا أفعله أبدًا، ومنه قوله تعالى:﴿لَن تَخۡلُقُواْ ذُبَابًا﴾ (الحج/73)»[148].

ويَرَى فاضل صالح السمرائي:« أنّ ما ذكره ابن هشام والأشموني، والسيوطي وغيرهم من أنّ (لن) عنده تُفيد التأبيد في الأنموذج وأنّ ذلك حَمَلَهُ عليه اعتقاده المعتزلي فَوَهْمٌ نُسِبَ إليه فيقول: فليسَ في الأنموذج ما ذَكرهُ النحويون وإنّما فيه (ولن) نظيرةُ (لا) في نفي المستقبل ولكن على التأكيد»[149].

أما (جمهور) العلماء والمتكلمين فإنّهم فَهِمُوا من الآية أنّ مُوسَى طلب من الله تعالى رؤية بالإبصار تليقُ بذَاتِ الله عزّ وجل، وهي مثل الرؤية الموعود بها في الآخرة، تلك التي ثبَتت في الأحاديث الصحيحة، ورَوَاهَا نحو عشرين صحابيا عن رسول الله – صلى الله عليه وسلم–.[150]

ولكن الله تعالى أعلَمَ نَبيّهُ موسى بأن هذه الرؤية غير واقعة في الدنيا، ولذا اسْتَدَلّ أهل السنة بسؤال موسى – عليه السلام– رؤيةَ الله تعالى، « ولا نشك في أنه سأل رؤية تليق بذات الله تعالى، وهي مثل الرؤية الموعود بها في الآخرة، فكان موسى يحسب أن مثلها ممكن في الدنيا حتى أعلمه الله بأن ذلك غير واقع في الدنيا، ولا يتمتع على نبي عدم العلم بتفاصيل الشؤون الإلهية قبل أن يُعلِّمها الله إياه، وقد قال الله لرسوله محمد – صلى الله عليه وسلم– (وقل ربي زدني علما)»[151]. فهذه الرؤية ليست كالرؤية التي يَعرفُها الإنسان من نفسه عند إبْصاره الأجسام

---

[148] همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، 94/4.

[149] الدراسات اللغوية والنحوية عند الزمخشري، ص 217.

[150] ينظر، صحيح مسلم بشرح النووي، المطبعة المصرية الأزهرية، ط1، 1929، 15/3.

[151] أبي بكر محمد بن الطيب (ت 403هـ)، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تح: عماد الدين أحمد حيدر، دار الكتب الثقافية، ط1، بيروت، 1987، ص 302-303. و ابن عاشور، التحرير والتنوير، 19/9.

فهذه الرؤية هي قوة يجعلها الله تعالى في خلقه، ولا يشترط فيها اتصال الأشعة ولا مقابلة المرئي ولا غير ذلك.[152]

و(لن) عند جمهور علماء السنّة حرفُ نفي يختص بالمضارع ويخلصه للاستقبال، وينفي ما أثبت بحرف التنفيس، ولا يفيد تأبيد النفي ولا تأكيده، وإنما هي مستعملة لنفي ما قرب[153].
فقد رَدّ عُلماء السنة ادعاء الزمخشري من وَافَقَهُ بأنّ (لن) تُفيدُ النفي على التأبيد:

1- فإن (لن) لو كانت للتأبيد لَلَزِم التناقض بذكر كلمة (اليوم) في قوله تعالى:﴿فَلَنْ أُكَلِّمَ ٱلْيَوْمَ إِنسِيًّا﴾ (مريم/26).

2- ولكان ذكر الأبد في قوله تعالى في صفة اليهود: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾ (البقرة/95) تكرار ويصح عَدَمه، وكيف تَصِحُ تلك الدعوى دَعْوَى تأبيد النفي بـ (لن)، واليهود يتمنون الموت يوم القيامة بدليل قوله تعالى: ﴿وَنَادَوْا۟ يَـٰمَـٰلِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ ۖ قَالَ إِنَّكُم مَّـٰكِثُونَ﴾ (الزخرف/77)، وثمة طائفة من أهل السنة وافقت الزمخشري على أن (لن) تشارك (لا) في النّفي وتمتاز عليها بمزيّة تأكيد، ولكنهم لم يُوَافِقُوهُ على استنباط نفي الرؤية من (لن)، إذ كان من منهجهم فَهْمُ نصوص القرآن الكريم في ضَوْءِ مَا صَحّ من السنة النبوية، واستَفَاضَ من أن المؤمنين يَرَوْنَ الله تعالى في الدّار الآخرة مِنَةً منه سبحانه تَكَرُّمة لعباده ومن هؤلاء المفسّران ابن كثير وابن عاشور، فإنهما وإن قالا بأن (لن) موضوعة لتأبيد النفي أصلا. حيث قال ابن عاشور: « و(لن) يستعمل لتأبيد النفي ولتأكيد النفي في المستقبل، وهما متقاربان وإنما يتعلق ذلك كله بهذه الحياة المعبر عنها بالأبد، فنفت (لن) رؤية موسى ربّه نفيا لا طمع بعده للسائل في الإلحاح والمراجعة، بحيث يعلم أن طلبته متعذرة الحصول، فلا دلالة في هذا النفي على استمراره في الدار الآخرة». ولكنها لنفي التأبيد في هذه الحياة الدّنيا المعبّر عنها بالأبد

[152] صحيح مسلم بشرح النووي، 392/3.

[153] سيبويه، الكتاب،135/1، 5/3. الرماني، معاني الحروف، ص112. وينظر، الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت 170هـ) العين، تح: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 2002، ص103.

فَتَقْيِيدُ (لن) بالتأبيد لا يدل على دوام نفي رؤية الله تعالى في الآخرة، فكيف إذا أطلقت كما في قوله تعالى: ﴿ لَن تَرَىٰنِى﴾ [154].

فالزمخشري ومن معه حملهم على تخصيص (لن) بالتأبيد اعتقادهم أنّ الله تعالى لا يرى في الدنيا ولا في الآخرة، والرَاجِحَ في هذه المسألة هو مذهب أهلِ السنة، ومما يدعم هذا المذهب ويؤَيِدُهُ قولهُ تعالى: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ (الأنعام/103)، وقوله عز وجلّ: ﴿لَن تَرَىٰنِى ﴾ (الأعراف/143). أما (لن) التي كانت مَدَارَ هذا البحث فإنّها أصْلاَ لَمْ تُوضعْ لتأبيد النفي، وإنما قد تفيد ذلك لأمرِ خارجي عنها لاَ فيها.

والملاحظ أن الزمخشري يَنْفَرِدُ بما يُنسَبُ إليه من أن (لن) النّاصبة تُفيدُ تأبِيدَ النّفي يقول ابن هشام:« إن (لن) لا تُفيدُ توكيدَ النّفي خِلافًا للزمخشري في كشافه ولا تأبِيدهُ خِلافًا له في أنموذَجِهِ»[155]، ويقول الأشموني أيضا في شرحه على ألفية – ابن مالك:« إن (لن) لا تُفيد لتأبيد النفي ولا تأكيده، خلافا لرأي الزمخشري الأول في أنموذجه والثاني في كشافه»[156].

ولكن إفَادَةُ (لن) للتأكيد كثيرة في كلامِ الزمخشري في الكشاف والمفصل والأنموذج، فتراهُ يقول في تفسيره للآية الكريمة: ﴿لَن تَرَىٰنِى ﴾ فإن قلت: ما معنى: (لن) قلت: تأكيد النفي الذي تُعطيه (لا)، وذلك أنّ (لا) تَنْفِي المستقبل تقول: لا أفعلُ هذا، فإذا أكدت نفيُها قلت: لن أفعل غَدًا، وكقوله تعالى:﴿لَن يَخْلُقُواْ ذُبَابًا ﴾ (الحج/73)، وقوله:﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴾ (الأنعام/ 103)، نفيٌ للرؤية فيما يُستَقْبَلُ، ولن تراني تأكيد وبيان.[157]

وكذلك ذكر الزمخشري أنّ (لن) تُفيد تأكيد النّفي ما نَصُّه: « (لن) تأكيد ما تعطيه (لا) من نفي المستقبل تقول: لا أبرَحُ اليومَ مكاني، فإذا وَكدتَ وشددتَ قلتَ: لنْ أبرحَ اليومَ

---

[154] ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 469/3. ابن عاشور، التحرير والتنوير، 92/9. الكفوي، الكليات، ص474.

[155] مغنى اللبيب، 314/1.

[156] شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، 278/3.

[157] الكشاف، 167/3.

مكاني»[158]. والزمخشري هُنا لا يصرح بما يدّل على أنّ لن تفيد التأبيد، ولكن ابن يعيش في شرح هذا الكلام يقرر: «اعلم أن معناها النفي وهي موضوعة لنفي المستقبل، وهي أبلغ في نَفْيِهِ من (لا)، لأنّ (لا) تنفي "يَفْعلُ" إذا أريد به المستقبل، و(لنْ) تنفي فعلاً مستقبلا قد دخل عليه السين وسوفَ. وتقع جوابا لقول القائل: سيقوم زيد، وسوف يقوم زيد، و(السين) و(سوف) تُفيدَان التنفيس في الزمان، فلذلك يقع نَفيُهٌ على التأبيد وطول المدة، نحو قوله تعالى ﴿ وَلَن يَتَمَنَّوۡهُ أَبَدَۢا بِمَا قَدَّمَتۡ أَيۡدِيهِمۡ﴾ (البقرة/95)» [159]. فذكر الأبَدَ بعد (لن) تأكيدا لما تُعْطِيهِ (لن) من النفي الأبدي، ومنه قوله تعالى: ﴿لَن تَرَىٰنِي ﴾ ولم يلزم منه عدم الرؤية في الآخرة لأنّ المراد أنّك ﴿لَن تَرَىٰنِي ﴾ في الدنيا لأن السؤال وقع في الدنيا والنفي على حسب الإثبات.

ويقول محمد بن عبد الغني الأردبيلي (ت 647 هـ) في شرح كلام الزمخشري في الأنموذج قال- أي الزمخشري- وانتصاب المضارع بأربعة أحرف نحو: أن يَخرجَ، ولن يَضْرِبَ، وكي يكرم وإذن يذهب، أقول انتصابُ المضارع أحرف ... ولن نحو لن يضرب زيد ومعنى (لن) لنفي الاستقبال وهذا لا يستعمل إلا مع الفعل المستقبل.[160]

ويقول في موضع آخر، قال الزمخشري: (لن) نظيرة (لا) في نفي المستقبل، ولكن على التأكيد، ويعلق الشارح الأردبيلي على هذا بقوله أقول إذَا أردت نفي المستقبل مطلقا قلت لا أضرب مثلا وإذا أردت نَفيه مع التأكيد قلت: لن أضرب مثلا وفي بعض النسخ (التأبيد) بدل قوله: التأكيد.[161]

وَيَنْقُدُ الصبّان إفادة (لن) للتأبيد فيقول في حاشيته على الأشموني وافقَهُ على (التأكيد) كثيرون، وردّ ادعاؤه للتأبيد، بأنّه لا دليل عليه وبأنه ولو كانت للتأبيد للزِمَ التناقض بذِكرِ اليوم ﴿ فَلَنۡ أُكَلِّمَ ٱلۡيَوۡمَ إِنسِيّٗا ﴾ (مريم 26).

---

[158] المفصل في علم العربية، تح: فخر صالح قدارة، دار عمار، ط1، عمان، 2004، ص312.

[159] شرح المفصل، 37/5.

[160] شرح الأنموذج للزمخشري، ص56.

[161] الأردبيلي، شرح الأنموذج للزمخشري، ص 67.

والتكرار بذكر أبدا في﴿ وَلَن يَتَمَنَّوۡهُ أَبَدَۢا ﴾ (البقرة/95). وأما التأبيد في ﴿لَن يَخۡلُقُواْ ذُبَابٗا ﴾ (الحج/73) فالأمرُ خارجي لا مِنْ مقتضيات (لن).[162]

ويبدو أن مسألة إفادة (لن) التأبيد التي تنسَبُ للزمخشري في أنموذجه، والتي قررّها ابن يعيش في شرح مفصلّه، لم يكن للزمخشري فضل السبق بالذهاب إليها بل سبقَهُ إلى ذلك المعتزلة، يقول شارح عوامل الجرجاني، إنّ (لن) معناها نفيٌ المستقبل مع التأكيد نحو: لن يضرب زيد، وقالت المعتزلة للتأبيد لأن الله تعالى نفى رؤيته بقوله: ﴿لَن تَرَىٰنِي ﴾ وهو لا يُرى في الدنيا لأنه ليس في مكان ولا في جهة فرؤيتُهُ ليست ممكنة فتكون (لن) للنفي الأبدي.[163]

ولا شك أن الزمخشري قد تأثر بآراء المعتزلة في هذه المسألة حيث يقرّرون استحالة رؤية الله عز وجل في الدّنيا والآخرة معا، ويروْن أن الرؤية منافية لصفاته تعالى.

ومن ذلك كلّه نخلص إلى أنّ " التأبيد" الذي نُسِبَ إلى الزمخشري أفادته من (لن) الناصبة مشكوك فيه، إذْ لم نعثر حتى الآن على نصٍ صريح للزمخشري يؤكد التأبيد.

ويبدو أنّ إفادة (لن) للتأبيد ليست حتمية، بل قد يُسْتَفَادُ التأبيد من (لن) بمَعُونَةِ القرائن والمقام في بعض الأحوال في كل الاستعمالات، ومن هذا نَرَى أن الذين يُقَرّرُونَ إفَادَةَ لن (التأبيد) عند الزمخشري ويُطلقُونَ عليها (لن الزمخشرية) هُمْ وَاهِمُونَ في ذلك، والحقيقة كما قلت أن التأبيد يُسْتَفَادُ من القرائن ولا يستَفَادُ من (لن) ذاتها، وأن المعتزلة حين قَرَرُوا إفادة (لن) للتأبيد، إنّما نَظَرُوا إلى ما تُفِيدُهُ الآية الكريمة: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ من دلالة على التأبيد.[164]

بقَرينة أنّ الكلامَ صَادِرٌ عن الذات الأعلى بِنَفْيِ الرؤية، وإذا انتفَتْ كلّ مرّة على سبيل التأبيد، وذلك واضِحٌ لا يحتاج إلى بيان فليس الذي أَفَادَ التأبيد هو (لن) وحْدَهَا إنّما استُفِيدَ

---

[162] حاشية الصبّان على الأشموني، 278/3.

[163] عبد القاهر الجرجاني، شرح عوامل الجرجاني، 155.

[164] مرتضى آية الله زاده الشيرازي، الزمخشري لغويا ومفسرا، تقديم حسين نصّار، دار الثقافة، د ط، القاهرة، 1977 ص432.

من (لن) بمعونَةِ المقام والقرينة العقلية، إذْ استحالة الرؤية أمرٌ عقلي لَزِمَ استفادة التأبيد من (لن).[165]

3- النفي بـ (لا) أو (لنْ):

قد نقِفُ على آيات متشابهة تمَامًا لا تختلف مُفردَاتُها إلاّ في أحرف النفي، من ذلك قوله تعالى: ﴿ وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ بِٱلظَّٰلِمِينَ﴾ (البقرة/95) النفي بـ (لن). وقوله عزّ وجلّ:﴿وَلَا يَتَمَنَّوْنَهُۥٓ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ۚ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ بِٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ (الجمعة/07) بالنفي بـ (لا). فالكلام، في كلتا الآيتين على اليهود، وعلى الرغم من هذا فقد نفيت الآية الأولى بـ (لن) والثانية بـ (لا)، فما السبب ؟

يرى ابن الزبير أنّ سبَب ذلكَ هو أنّ سورة البقرة لما كان الوَارِدُ فيها جوابا لحُكْمٍ أُخْرَوِي يستقبلُ، وليس في الحَالِ منه إلاّ زَعْمٌ مُجَرّدٌ واعتِقادٌ أنّ الأمر يكونُ كذلك نَاسَبَهُ النّفيُ بِمَا وَضَعَهُ من الحروف لنفي المستقبل لأنّ (لن يفعلَ) جواب (سيفعل).

ولما كانَ الوارِدُ في سورة الجمعة جوابًا لزَعْمِهِم أنّهم أوليَاءُ الله من دُونْ النّاس، وذلك حكم دُنْيَاوِي ووَصْفٌ حَالِي لاستقبال فيه نَاسَبَهُ النّفي بـ (لا) التي لنفي ما يأتي من غير تخصيص إلاّ بغير الماضي.[166]

ومعنى هذا أنّ الكلامَ في آية البقرة على زعم بني إسرائيل أنّ الجنّة لهم في الآخرة، فقد سَبَقَهَا في قوله تعالى:﴿قُلْ إِن كَانَتْ لَكُمُ ٱلدَّارُ ٱلْـَٔاخِرَةُ عِندَ ٱللَّهِ خَالِصَةً مِّن دُونِ ٱلنَّاسِ﴾ (البقرة/94) والآخرة استقبال فَنَاسَبَهَا النّفيُ بـ (لن) الذي هو خاص بالاستقبال.[167]

---

[165] مرتضى آية الله زاده الشيرازي، الزمخشري لغويا ومفسرا، ص 423.

[166] أبي جعفر بن الزبير الثقفي (ت 708هـ)، ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه من آي التنزيل، 47/1.

[167] محمد فاضل صالح السمرائي، دراسة المتشابه من آي التنزيل في كتاب ملاك التأويل ، تقديم: حسام النعيمي، دار عمار ط3، عمان، 2011، ص 152.

وأما الكلام في آية الجمعة فهو عامٌ لا يختصُ بزمنٍ دون زمن لأنّ الكلام على زَعْمِهِم أنّهم أولياء الله من دونِ النّاس، فقد سبقها قوله تعالى:﴿ قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ هَادُوٓاْ إِن زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَآءُ لِلَّهِ مِن دُونِ ٱلنَّاسِ فَتَمَنَّوُاْ ٱلْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ وَلَا يَتَمَنَّوْنَهُۥٓ أَبَدًۢا ﴾ (الجمعة/6-7)، وهذا الزّعمُ لا يَخْتَصّ بزمن معين فَنَاسبه النفّي بـ (لا) التي تنفي الفعل المضارع بكلِّ أزمانه الحالُ والاستقبال.[168]

وقد ذهب كثير من العلماء إلى ما ذهب إليه ابن الزبير [169]. ويقول الزمخشري: «إنّ في (لن) تأكيدا وتشديدا ليس في (لا) فأتى مرة بلفظ التأكيد﴿ وَلَن يَتَمَنَّوْهُ﴾ (البقرة/95). ومرة بغير لفظهِ (ولا يتمنونه)»[170]. وهذا الكلام لا نتبيّنُ منه سببَ تخصيص كل آية بحرف النّفي الذي وردت فيه، بِخلافِ توجيه ابن الزبير ومن ذهب مذهبَهُ.

وهناك سبب آخر للتخصيص وهو أنّه لما كانَ الزّمن في آية الجمعة عَامًا مطلقا غير مقيد بزمن نَفَاهُ بـ (لا)، التي آخرها حرف إطلاق وهو الألف، ولما كان الزمن في الآية الثانية للاستقبال وهو زمن مقيّد نَفَاهُ بـ (لن) التي آخرُهَا حرف مُقيّد وهو النون الساكنة.[171]

ثانيا: بقية الحروف

1- قد:

يرى الرّماني أن (قد) من الحروف الهوامل، وهي مختصة بالفعل، وإنّما لم تعمل فيه لأنّها صارت كأحد أجزائه ومعناها: التحقق للفعل الماضي، وتقرّبه من الحال وذلك قولك: قد جاء ولهذا حسن أن يقع الماضي في موضع الحال، تقول: رأيتك وقد قام زيد، أي في هذا الحال.[172]

---

(168) ينظر، فاضل صالح السمرائي، معاني النحو، دار الفكر للطباعة والنشر، ط1، الأردن، 2000، 377/1. ينظر، ابن هشام، مغني اللبيب،270/1. ينظر، السمرائي، المتشابه اللفظي، ص153.

(169) تفسير الرازي، 192/3. أبو حيان، البحر المحيط، 264/8.

(170) الكشاف، 519/4. أبو حيان، البحر المحيط، 264/8.

(171) فاضل صالح السمرائي، التعبير القرآني، دار عمار، ط3، عمان، 2004، ص202.

(172) معاني الحروف، ص 110.

و(قد) دالة على التوقع وإذا دخلت على المضارع كانت بمعنى (ربّما) فوافقتها في الخروج إلى معنى: التكثير يقول الزمخشري في قوله تعالى:﴿ أَلَآ إِنَّ لِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ قَدْ يَعْلَمُ مَآ أَنتُمْ عَلَيْهِ﴾ (النور/64). أدخل (قد) ليؤكد علمه بما هم عليه من المخالفة عن الدين والنفاق ومرجع توكيد العلم إلى توكيد الوعيد، و(قد) إذا دخلت على المضارع كانت بمعنى التكثير في نحو قوله:

فَإِنْ تُمْسِ مَهْجُورَ الفِنَاءِ فَرُبَّمَا أَقَامَ بِهِ بَعْدُ الوُفُودِ وُفُودُ

ونحو قول زهير:

أَخِي ثِقَةٍ لا تُهلِكُ الخَمْرُ مَالَهُ وَلَكِنّهُ قد يُهلِكُ المَالَ نَائِلُهُ

وتتكرر هذه الفكرة في قوله تعالى:﴿ قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُۥ لَيَحْزُنُكَ ٱلَّذِى يَقُولُونَ﴾ (الأنعام/33). يقول: (قد) في (قد نعلم).[173]

بمعنى (ربّما) الذي يجيء لزيادة الفعل وكثرته كقوله:

أخُو تقة لا تهلك الخمرُ ماله ولَكِنه قد يُهلِكُ المالَ نَائِله [174]

2– ربّما:

رُبّ وهي من الحروف الهوامل ولا تعمل إلاّ في النكرة ولها صدر الكلام لمضارَعَتِهَا حرف النفي، تقول من ذلك: رُبّ رجلٍ أكرمته وربّ فَرسٍ ركبتَهُ وقد أدْخلُوهَا على المضمر على شريطة التفسير، فمن ذلك قوله: رُبّه رجل، وربّهَا امرأة نَصَبُوا رجُلاً وامرأةً على التفسير وهي مشددة. وأما قولُ أبي كبير:

أَزُهَيْرُ إِنْ يَشِب القَذَالُ فَإنَّني رُبَّ هَيْضَلٍ مَرِسٍ لَفَفْبُ بِهَيْضَلِ [175]

---

[173] الكشاف، 253/3، 254.

[174] المصدر نفسه، 16/2، 17.

[175] ديوان الهذليين، تح: أحمد الزين، محمود أبو الوفاء، الدار القومية للطباعة والنشر، د ط، القاهرة، 1965، ص 89.

وقد تُزاد عليها (ما) فيليها الفعل فيقال: ربّما قام زيد ويخفف فيقال: ربَما، ويؤنث فيقال ربّما وهذا على تأنيث الكلمة [176].

وتخرج دلالة (ربّما) إلى معانٍ ودلالات أخرى يُورِدُهَا الزمخشري في تحليله للآية الكريمة ﴿ رُّبَمَا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْ كَانُواْ مُسْلِمِينَ﴾ (الحجر/02). « فإن قلت: فما معنى التقليل؟ قلت: هو وَارِدٌ على مذهب العرب في قولهم لعلّك ستندم على فعلك، وربما نَدِمَ الإنسان على ما فَعَلَ، ولا يَشُكونَ في تندمه، ولا يقصدون تقليله، ولكنّهم أرادُوا: لو كان الندم مشكوكا فيه أو كان قليلا لحقّ عليك أن لا تفعل هذا الفعل، لأن العقلاء يتحرّزونَ من التّعرض للغم المضنون، كما يتحرّزوُن من المتيقن ومن القليل منه، كما من الكثير، وكذلك المعنى في الآية: لو كانوا يودون الإسلام مرة واحدة فبالحري أن يسارعوا إليه، فكيف وهُمْ يُودُونَه في كلّ ساعة» [177].

3- لعلّ:

وهي من الحروف العوامل، حرف مشبه بالفعل تنصبُ الاسم وترفَعُ الخبر وعلتها كعلة إنّ وأَنّ وكأنّ، قد يقال: لعلّ ولعنّ، وعلّ، والأفصَحُ لعلّ وعلّ [178]. قال الله تعالى:﴿ فَلَعَلَّكَ بَـٰخِعٌ نَّفۡسَكَ﴾ (الكهف/06).

ولها معان أشهرها الترّجي وهوَ توقعُ أمرٍ ممكن وهذا التوقع إما أن يكون لمرْجو نحو:لعلّ زيدًا يَأتِيني، وإمَا أن يكون لمخوف: نحو: لعلّ العدّو يدركنا. [179]

والتوقع والإشفاق كل وَاحدٍ منهما يكون تارة من المتكلم، وهو الأصل نحو: لعلك تُعطيني شيئا، وتارة من المخاطب، وهو الأصل نحو قوله تعالى:﴿لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوۡ يَخۡشَىٰ﴾ (طه/44). وقد

---

[176] الرماني، معاني الحروف، ص 120.

[177] الكشاف، 547/2.

[178] الرماني، معاني الحروف، ص 140.

[179] ينظر، سيبويه، الكتاب، 311/2. المبرد(محمد بن زيد أبو العباس، ت285هـ)، المقتضب، تح: محمد عبد الخالق عظيمة، عالم الفكر، د ط، بيروت، لبنان، د ت، 108/4. ابن هشام ، مغني اللبيب، 318/1.

يكونان من غيرهما ممن له نوع تعلق بالكلام، كما في قوله تعالى: ﴿ فَلَعَلَّكَ تَارِكٌۢ بَعۡضَ مَا يُوحَىٰٓ إِلَيۡكَ ﴾ (هود/12).[180]

وتوقُّع المرجُو والمخوف من الإنسان هو أثر من آثار علمِهِ المحدود ونفسه الضَعيفة، فما معنى (لعلّ) إذا أُسْنِدَت إلى العليّ العليم ذي الأسماء الحسنى والصفات العُلى؟ وهل تبقى مفيدة للرجاء والتّوقع، وهُمَا مناقِضتان لما يجِبُ لَهُ سبحانَهُ من جليل الصفات؟

ولما كان المسلمون يعتقدون أنّ الله سبحانه عليمٌ بكلّ شيء لا يعْزُبُ عنه شيءٌ في الأرض ولا في السماء، فقد كبُر على طائفة من المتكلمين المسلمين أن تسند (لعلّ) إلى الله العليم، وهم يحكمون وفق ما لمِحُوهُ من سُنَنِ العربية، - بأن (لعلّ)- في أصل وضعها هي حروف رجاء وتوقُّع، والتوقع والرّجاء مُنافِيان لعلمِ الغيب الذي يَستأثِرُ الله تعالى به عن الخَلق أجمعين، ولذا انبرى هؤلاء لتأويل وتوجيه معنى (لعلّ) الواردة في سياق كلام الله سبحانه، نحو قوله تعالى ﴿وَمَا يُدۡرِيكَ لَعَلَّ ٱلسَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيبًا﴾ (الأحزاب/63)، وقوله تعالى:﴿ لَعَلَّ ٱللَّهَ يُحۡدِثُ بَعۡدَ ذَٰلِكَ أَمۡرًا﴾ (الطلاق/01)، وقوله عزّ وجلّ:﴿ وَمَا يُدۡرِيكَ لَعَلَّهُۥ يَزَّكَّىٰٓ﴾ (عبس/03) لأنّ الترجي جائز بالنسبة للمخلوق أما بالنسبة إلى الخالق العظيم فهو مُحال ممتنع، ومن ثم كان للعلماء تأويلات عدّة للترجي في كلام الله سبحانه.[181]

والزمخشري قد اسْتَخْدَمَ أداة الترجي (لعلّ) بمعنى التّمني، تشبيهًا للترجي بالتمني[182] في قوله عزّ وجلّ:﴿لَّعَلِّيٓ أَبۡلُغُ ٱلۡأَسۡبَٰبَ أَسۡبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ﴾ (غافر/36-37). قال الزمخشري:« وقد أشربها معنى ليت من قرأ (فأَطّلع)»[183]. في رواية حفص عن عاصم أي خلقكم لتتقُوا وتخافُوا عِقابَهُ فلا تشبهوه بخلقِهِ. لذا جاء الزمخشري بمعنى

[180] ينظر، الكفوي (أيوب بن موسى، ت 1094هـ)، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، ص793.

[181] الجرمي، أثر الدلالة اللغوية في اختلاف المسلمين في أصول دينهم، ص 328.

[182] الكشاف، 163/4.

[183] ابن هشام، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، 319/1.

جديدا لـ (لعلّ) وهو: الإرادة والتمني عن طريق استخدام التضمين، تضمين الإرادة معنى الترجي (لعلّ)، وتضمين (لعلّ) للترجي معنى (ليتَ) للتمني، والذي لم يقُل به أحد من النحاة، وتأويله مَبْنِيّ على معتقدهم في حرية إرادة الإنسان في الحياة الدنيا غير التي يُرِيدُهَا سبحانه وتعالى.وقد ذهب جماعة من العلماء من المعتزلة وغيرهم، إلى أنّ (لعلّ) في القرآن الكريم في المواضع التي لا يظهر فيها معنى (الرّجاء) هي (للتعليل) بمعنى (اللاّم) أو (كي).(184)

وفريقُ من العارفين من أمثال سيبويه والزمخشري وأبي حيان، ذَهَبُوا إلى إبطال القول بوجوب (لعلّ)، وبأنها للتعليل. وهُم يُبْقُون (لعلّ) على بَابها من الطمع والإشفاق، ولكن ليس بالنسبة إلى الله تعالى، فإذَا وَرَدَ لفظُ يُوهِمُ ذلك صَرَفَ إلى المخاطبين.(185)

فألفاظ التوقع إذا وَرَدَت من الله تعالى فهِي محمُولة على التوقع من المخاطب(186)، فقوله تعالى: ﴿ لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوۡ يَخۡشَىٰ﴾ (طه/44) فهو إطماعٌ لموسى وهارون بمعنى: فَقُولا قولا لَيِنًا رَاجِين أن يتذكر أو يخشى،« فالعِلمُ قد أُتى من وَرَاء ما يكون ولكن اذْهَبَا أنتُما على رَجَائكُمَا وطَمَعكُمَا وَمبلغِكُمَا من العلم وليس لهُما أكثر من ذا ما لم يَعلمَا»(187).

وقوله تعالى: ﴿ وَٱذۡكُرُواْ ٱللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾ (الأنفال/45). معناه اذكروا الله راجيين الفلاّح، وقوله تعالى:﴿فَلَعَلَّكَ تَارِكُۢ بَعۡضَ مَا يُوحَىٰٓ إِلَيۡكَ﴾ (هود/12). معناهُ يظنّ بِكَ النّاس ذلك (188)، وهذا المذهب هو أعْدَلُ المذاهب، فهوُ مُتسِقٌ تمَامًا مع ما وضَعَهُ العرب أصْلاً لـ (لعلّ) من معاني التَرّجي والإشفاق لكن مع فهم التَرّجي الوارد في كلامِ الله سبحانه وتعالى على ما يليقُ بِهِ من صفات الكمال، أما التزامُ تأويل (لعلّ) في كلّ موضع

---

(184) ابن هشام، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، 319/1 . الطبرسي، مجمع البيان، 58/1.

(185) ينظر، الكشاف، 98/1، 99. البحر المحيط، 445/7.

(186) ابن الحاجب (أبو عمرو جمال الدين، ت 646هـ)، أمالي ابن الحاجب، تح: فخر الدين سليمان قدارة، دار عمار د ط، 1989، 209/1.

(187) سيبويه، الكتاب، 167/1. المقتضب، 183/4. الراغب الأصفهاني (أبو القاسم الحسين بن محمد، ت502هـ) المفردات في غريب القرآن، تح: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، ط1، دمشق، 1452هـ، 742/1.

(188) المرجع نفسه، 742/1.

في القرآن الكريم فإنه تعسف يعطّل معاني الرجّاء التي تقتضيها وتستدْعِيهَا سياقات الآيات القرآنية، وفْق أغراض بلاغية مقصودة كما أنه ليس ثمة من ضرورة لاستعمال (لعلّ) بمعنى (اللام) و(كي) إذْ لكلّ من هذه الحروف استعماله الخاص به.[189]

ومن الآراء التي ذُكِرَت في تأويل (لعلّ) الواردة في كلام الله سبحانه، والتي يمكن قبولها أن مما اعتاده الملوك في كلامهم وأمُورهم ورُسومِهِم، اقتصارهم في مواعيدهم على (لعلّ) و(عسى) وأضربُهما ومُرادُهم الجزم بها، وإنما يطلقون تلك الألفاظ لِوِقَارهم وإشْعَارًا بأن الرمز منهم كالتصريح من غيرهم. فَعَلَى هَذَا وَرَدَ كلام الله سبحانه ومن فوائِدِ إيرَادِ لفظة (لعلّ) في كلام الله سبحانه إفادة الإطماع دون التحقيق حتى لا يحل العبد أبدا محل الآمن المحل بعمله، فعلى العاقل أن يكون دائما طَامِعًا في وَعْدِ الله تعالى، ومشفقًا من وعيده.[190]

ويستعين الزمخشري بألوان مجازية متنوعة دِفَاعًا عن مذهبه عندما يُخَالِفُهُ الظاهر، فتتعددّ الأوجه نتيجة لتأويلاته التي تخْدمُ في مُحصّلتِهَا فِكرَهُ الاعتزالي، وهذا الأمرُ شائع في تحليله النّحوي، من ذلك مثلا تحليله لمعنى (لعلّ) في قوله تعالى:﴿ وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَـٰبَ مِنۢ بَعْدِ مَآ أَهْلَكْنَا ٱلْقُرُونَ ٱلْأُولَىٰ بَصَآئِرَ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (القصص/43).

يرى الزمخشري أنّ معنى (لعلّ) ههنا يُفيد الترجي، ولكنه لا يجوز على الله سبحانه وتعالى عَلِمَا يحمل ذلك من معنى المشابهة للمخلوقين، والمراد إرادَةَ أن يتذكرّوا. فشبهت الإرادة بالترجي ومن ثم استُعيرَ لهَا، وكان معنى الترجي في (لعلّ) من قبيل الاستعارة، ثم يُضيفُ ويجوز أن يرادَ بِهِ الترجي الحقيقي، أي: ترجي موسى – عليه السلام– لتذّكِرَهُمْ.[191]

---

[189] خالد عبد القادر السعيد، أثر التوحيد والتنزيه في توجيه إعراب القرآن الكريم عند السنة والمعتزلة، إشراف: إبراهيم السامرائي، رسالة ماجستير، 1984م، الجامعة الأردنية، ص86 ،87.

[190] الكشاف، 98/1. الكفوي، الكليات، ص 794.

[191] ينظر، الكشاف، 403/3.

ويقول في قوله تعالى: ﴿ لِتَبْتَغُواْ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ (فاطر/12)، ففي هذه الآية يحاول أن يقرّر عقيدته الاعتزالية، بأنّ مُرَادَ الرّب كمُراد العبد منه ما يقع ومنه ما يَمْتَنِعُ أي أنّ (لعلّ) هنا وردت بمعنى الإرادة أي: إرادة أن تشكُروا.[192]

ونَرى الزمخشري يَسُوقُ الأدلة التي يستَفيهَا من ظاهر الآيات لتقرير مذهب الاختيار فيقول في الآية الكريمة ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة/21) لا يجوز أنّ يَحْمِلَ على رجاء الله تقواهم، لأنّ الرجاء لا يجوز على عالم الغيب والشهادة، وحمله على أن يخلفهم راجين للتقوى ليس بسَديدٍ أيضا، ولكن (لعلّ) واقعة في الآية موقع المجاز لا الحقيقة، لأنّ الله – عزّ وجلّ– خلق عِبادَهُ ليتعبّدُوهُ بالتكليف وركب فيهم العقول والشهوات وأزاح العلّة في أقدارِهِمْ وتمكينِهن، وهَدَاهُمْ النّجدَيْنِ وَوَضَعَ في أيديهِم زِمَامَ الاختيار، وأرَادَ منهم الخير والتقوى فَهُمْ في صورة المرْجُوّ منهم أن يَتَقُوا، ليترجحَ أمرُهُم وَهُم مُختارُونَ بين الطاعةِ والعصيان، كما ترجحت حال المرتجى بين أن يفعل وأن لا يَفْعل، كما قال عزّ وجلّ: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً﴾ (هود/7)، وإنّما يبلوا ويختبر من تخفى عليه العواقب، ولكن شبه بالاختيار بناء أمرهم على الاختيار.[193]

ويظهر جليّا مذهب الزمخشري الاعتزالي في تعامله مع النّصوص، حيث يذهب في تأويل الآية السابقة إلى أن (لعلّ) منافية لمقامهم الألوهية، ومن ثم حَمَلَهَا على المجاز.

وذهب الزمخشري عند تفسير قوله تعالى:﴿ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ (البقرة/185) وقوله تعالى:﴿لَعَلَّهُم يَهْتَدُونَ﴾(السجدة/03)، وقوله:﴿لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾(الزخرف/48). إلى جواز استعارة لفظ الترجي لمعنى الإرادة، والمعنى، إرادة أن تشكرُوُا[194] وإرادة أن يهتّدُوا[195] وإرادة أن يرجعوا[196]، قال: « عند قوله:﴿لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ فإن قلت: لو أراد رُجُوعَهُمْ لكان قلت

---

[192] الكشاف، 587/3.

[193] المصدر نفسه، 98/1، 99.

[194] المصدر نفسه، 224/1.

[195] المصدر نفسه ، 492/3.

[196] المصدر نفسه، 250/4.

إِرَادَتُهُ فِعْلُ غيره ليس إلاّ، أن يأمُره به ويطلب منه إيجادَهُ فإن كان ذلك على سبيل القسر وجد وإلاّ دارَ بين أن يوجد وبين أن لا يوجد على حسب اختيار المكلف وإنّما لم يكن الرجوع، لأن الإرادة، لم تكن قَسْرًا وَلَمْ يختارُوهُ»[197]. وهذا المعنى الذي ذكره الزمخشري لـ (لعلّ) لم يذكرهُ لها النحاة، ونَسَبَهُ بعضهم إلى المعتزلة.[198]

أما أبو حيان فيرى أنّ (لعلّ) في هذه المواضع ونحوها للترجي، وتأوّل الترجي من الله بأنّه ترج في حق البشر، وأنكرَ على الزمخشري ما ذكرَه لـ (لعلّ) من معنى الإرادة قال: « وهذه نزعة اعتزالية لأنّ الله عندهم يُريدُ هدايَةَ العبد فلا يقع ما يُريد ويقعُ ما يُريد العبد- تعالى الله عن ذلك-»[199]. وقد تبع أبا حيان في إنكار جعلِ الترجي بمعنى الإرادة بعض المتأخرين منهم الزركشي، والألوسي. قالوا: لأنّ هذا المعنى مؤسس على قاعدة اعتزالية مَفَادُهَا جواز تخلف المراد عن إرادة الله[200]، لأنه يستحيل وقوعُ شيء في الوجود على خلاف إرادته تعالى، بل الكائنات مخلوقة له تعالى ووُقُوعُهَا بإِرَادَتِهِ.[201]

وقد ساق الزركشي فائدة هذا المعنى عند المعتزلة، فَذَكَرَ أنّ المعتزلة يُفسّرون (لعلّ) بالإرادة لاعتقادهم أنّ الله لا يريد إلا الخير، ووقُوع الشر على خِلافِ إرادته.[202]

4- (ما) بين المصدرية والموصولة:

للنّحاة في (ما) في قوله تعالى:﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ (الصافات/96) أعاريب أربعة: فقيل إنّها مصدرية، وقيل هي اسم موصول بمعنى الذي، وقيل: هي: نكرة موصوفة، وقيل هي: استفهامية على التحقير لعمل المشركين.[203]

---

[197] الكشاف، 250/4.

[198] الزركشي، البرهان، 893/2.

[199] البحر المحيط، 198/7.

[200] البرهان في علوم القرآن، 893/2.

[201] ينظر، المرجع نفسه، 394/4.

[202] المرجع نفسه، 394/4.

[203] ينظر، العكبري (أبو البقاء عبد الله بن الحسين، ت 616هـ)، إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 207/2. أبو حيان، البحر المحيط، 352/7. القرطبي الجامع لأحكام القرآن، 96/15.

ويَعْنِينَا هنا اختلاف المفسرين والنّحاة في توجيه (ما) في الآية السابقة تبعا لاختلافَاتِهم العقائدية في مسألة أفعال العباد، بحصر خِلافهم في وجهين اثنين من الأوجه الأربعة. فقد احتج كثيرا من أهل السنّة بهذه الآية على أنّ أفعال العباد مخلوقة لله تعالى ومكتسبة للعباد، فـ (ما) مصدرية عند كثير من علماء السنة وعليه يكون تقديرُ الكلام: الله خلقكُم وعَمَلَكُم.[204]

وذكر أبو الحسن الأشعري أنّ توجيه (ما) في قوله تعالى:﴿أَتَعۡبُدُونَ مَا تَنۡحِتُونَ ﴾ (الصافات/95)، هُوَ الموصولية لأنّ ذلك مفعول للقوم على الحقيقة، قال: وليست الخشبة مقصود القول في: ﴿وَمَا تَعۡمَلُونَ﴾(الصافات/96) مَعمولة لهم في الحقيقة، فيرجِعُ بقوله ﴿خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ ﴾ إليها، وليس يجوز أن يعملوا الخشب في الحقيقة، فلم يَجُزْ أن يكون الله تعالى رَجَعَ بِقوله: ﴿خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ﴾ إليها ووَجَبَ أنْ يَرجعَ إلى الأعمال.[205]

ذكر الإسكندري أنّ التشكيل هو عملهم، فإنهم لم يعبُدوا هذه الأصنام من حيث كونها حجارة ليست مُصورة فإنهم إنّما يعبدونَهَا باعتبار أشكالها وصُوَرِهَا التي هي أثر عملهم، ففي الحقيقة أنّهم عَبَدُوا عَمَلَهم وَلَو لَمْ يحصُل التشكيل لم تحصل العبادة.[206]

وقد رفضت طوائف من العلماء أن تكون (ما) مصدرية في الآية بلْ هي عندهم اسم موصول، بمعنى: الذي وهي معطوفة على الضمير في خلقكم، بمعنى: والله أنشأ ذَواتكُم وذَواتَ ما تعملون من الأصنام، فاسم الموصول هذا واقِع على الأشكال والصور التي كانوا ينحتُونها في الخشب والحجر.[207]

القول بهذا الإعراب لم يكن حِكْرًا على طائفة دونَ الأخرى، فقد قال بهذا التوجيه النحوي طوائف مِن العلماء، وإن كانوا مُتباينَيْن في مذاهبهم العقائدية ولكنّهم كانوا متفقين في هذه المسألة من هؤلاء: الزمخشري القاضي عبد الجبار، أبو حيان ابن عاشور.

---

[204] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 96/15، الرازي، التفسير الكبير، 149/26.

[205] خالد عبد القادر السعيد، أثر التوحيد والتنزيه في توجيه إعراب القرآن الكريم عند السنة والمعتزلة، ص 83، 84.

[206] ينظر، حاشية الكشاف، 49/4.

[207] ينظر:أبو حيان، البحر المحيط، 352/7.

وقد احتج هذا الفريق بجملة من الأدلة على صحة اختياره وحكمه بأنّ (ما) في الآية المتنازع في تأويلها اسم موصول وليست مصدرية ومن هذه الأدلة نذكر: سياق الآية وسياقها في نظر هذا الفريق يرشح أن تكون (ما) موصولة لا مصدرية فسياق الآية قوله تعالى حاكيا قول إبراهيم عليه السلام مستنكرًا عبادة قومه الأصنام ﴿ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ﴾ (الصافات/95) ففي هذه الآية تصريح بأنّهم كانوا يَنْحِتون أصناما بأيديهم لاتخاذِهَا آلهة يعبدُونَها من دونِ الله عزّ وجلّ، فجاءت الآية اللاحقة ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ مُبتدأة بواو الحال بمعنى: أتيتُم منْكَرًا إذْ عبدتم أصنامًا صنعْتُموهَا بأيديكم، والحال أنّ الله تعالى خلقكم وخلق ما نحتموه من أصنام فكيف تعبدونه وهو مخلوق لله، فالمنحُوتُ هو المقصود، لأنّهم لم يَكونُوا يعبدون النحت، وإنما يعبُدُونَ المنحوتات، فإطلاق (الذي) عليها هو الصحيح.[208]

وإذا كان لنا أن نختار ما سبق، فالحق أنّ ظاهر اللّغة وسياق الآية يُرجِحُ القول بالموصولية على المصدرية، فـ (ما) وإنْ كانت تحتمل أصْلاً أن تكون موصولية أو مصدرية، فإن المقام يُرَجِحُ الموصولية إذا المقام مقام المحاجة بأن الأصنام أنفسها مخلوقة لله تعالى، ومن ثم نرى أنه لم يوفق من استدل بهذه الآية على خلق أفعال العباد، فالواجب الصيرُ إلى غير هذا الدليل، كما صرّح بعضُ علماء أهل السّنة بهذا عند إحْساسِهم بقوة أراءِ القائلين بالموصولية.[209]

ومما يلاحظ في أكثر حُجج الفريقين أنّها حُججُ عقلية وإلزامات كلامية معقدة، كانت الغاية منها عند كل فريق أن يَنْتَصِرَ لرأيه العقائدي الذي يتبنّاهُ، والحكم في تلك المحاجّة عند المنْصِفِينَ ينبغي أن تكون للسياق والمقامِ بعيدًا عن الانتصار للهَوَى العقائدي.

اتّفق المعتزلة على اختلاف طوائِفِهِمْ على أن الله تعالى ليس خالقا لأفعال العباد، وفق مفهوم العدل عندهم، لأنّ عدْل الله اقتضى أن يجعل الناس يخلقون أفعالهم، ومَادَامَ الإنسان يخلق

---

[208] ابن عاشور، التحرير والتنوير، 145/23.

[209] المرجع نفسه، 146/23.

أفعاله فهو مسؤول عنها من خير أو شرٍ يثاب على الخير ويُعاقَبُ على الشر، أما هو سبحانه فلا يخلق هذه الأفعال بما فيها من شرٍ، ولا يمكن أن يخلقُ الله مَعَاصي الإنسان ثم يُعاقِبُهُ عليها.[210]

وقد تقيدّ العلماء من المعتزلة بمُقتضى هذه العقيدة في إعراب القرآن، ففي قوله تعالى:﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ﴾ (الصافات/96) أعرب الزمخشري (ما) موصولة على تقدير خلقكم وخلق الذي تعملونه من الأصنام، قال: وهذا كقوله تعالى:﴿ بَل رَّبُّكُمۡ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ٱلَّذِي فَطَرَهُنَّ ﴾ (الأنبياء/56). أي: فَطَرَ الأصنَامَ.

قال: « فإن قلت: فَلِمَ أنكرت أن تكون (ما) مصدرية لا موصولة، ويكون المعنى: والله خلقكم وعَملكم، كما تقول المجبرة؟ قلت: أقرب ما يبطل بِهِ هذا السؤال بَعدَ بُطلانه بِحُجَجِ العقل والكتاب: أن معنى الآية يأبَاهُ إباءً جليّا... وذلك أنّ الله –عزّ وجلّ– قد احتج عليهم بأن العابد والمعبُودَ جميعا خلق الله، فكيف يَعبُد المخلوقُ المخلوقُ على أن العابِدَ منهما هو الذي عمل صورة المعبود وشكله، ولو قلت: والله خلقكم وخلق عَمَلَكُم ولمْ يَكُن محتجًا عليهم»[211].

وخُلاصَةُ ما سبق أنّ الزمخشري التزم بعَقِيدَةِ المعتزلة في أن الله لم يخلق أفعال العباد في إعراب الآية، بل احتج بها على بُطلان مذهب أهل السنة، لأن أهلَ السنة ذهبوا إلى أنّ (ما) مصدرية، أي: خلقكم وعَمَلَكَم وجعلُوهَا قاعدة على خلق أفعال العباد.[212]

ورغْمَ أنّ أبا حيّان من أكابر أهل السنة، ونصّب نفسه مدافعا عن عقيدتهم في كل ما يتعلق بمسائل الخلاف بين السنة والمعتزلة أيد في هذه الآية رأي المعتزلة، وضعّفَ إعراب أهل السنة لأنه في رأيه خارج عن طريق البلاغة.[213]

---

[210] فخر الدين الرازي (أبو عبد الله محمد بن عمر، ت 606هـ)، اعتقادات فرق المسلمين، تح: علي سامي النشار، دار الكتب العلمية، د ط، بيروت، د ت، 38/1.

[211] ينظر، الكشاف، 49/4، 50.

[212] هاني الفرنواني، في أصول إعراب القرآن، دار الوفاء، ط1، الإسكندرية، 2006، ص 273.

[213] البحر المحيط، 301/6.

وفي قوله تعالى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلْفَلَقِ مِن شَرِّ مَا خَلَقَ﴾(الفلق/2،1) فقال « من شر خلقه، وشرّهم: ما يفعله المكلفون من الحيوان من المعاصي والمآثم، ومضارّة بعضهم بعضا من ظلمٍ وبغْيٍ وقَتْل وضرب وشَتمٍ وغير ذلك»[214]، فيصيرُ تفسير الآية الكريمة: من شر مخلوقات الله: أي من الشر الذي يصدر عن مخلوقات الله سبحانه وتعالى، فتكون (ما) حسب تفسير الزمخشري مصدرية وذلك حتى ينفى القُبحَ عن الله، وأنه سبحانه وتعالى لا يفعل إلاّ الأَصْلحَ، وهذا أصلٌ من أُصُولِهِمْ، ويكونُ الشرّ مُضافًا إلى فاعليه من مخلوقات الله سبحانه وتعالى، وهذا يتلاءَمُ مع معتقدِهِ الاعتزالي في تنزيه الله سبحانه وتعالى عن فعل الشرّ، وأن الإنسان حرٌ في اختيار أفعاله.

وقد تعقب ابن المنير الإسكندري تأويل الزمخشري، فقال:« لأنه يعتقدُ أنّ الله تعالى لا يخلق أفعال الحيوانات وإنّما هم يخلقُونها لأنها شرٌ، والله تعالى لا يخلقه لقُبحِهِ: كل ذلك تفريغ على قاعدة الصلاح والأصلح التي وضّحَ فَسَادَهَا، حتى حرّف بعضُ القدرية الآية فقرأ ﴿مِن شَرِّ مَا خَلَقَ﴾ بتنوين شرّ وجعل ما نافية» [215].

وقد نُسِبَتْ هذه القراءة القرآنية الشاذة إلى اثنين من أعلام المعتزلة هما: عمرو بن عبيد وأبي علي الأسواري.[216]

وقد قَرَأَ (شرّ) بالتنوين ليُثْبِتَ أنّ مع الله خالقين يخلقون الشر وهذا إلحادٌ، والصحيح أنّ «الله – عز وجلّ- أعلمنا أنه خلق الشر، وأَمَرَنَا أن نتعوذَ منه، وهو خالق الخير بلا اختلاف فدّل ذلك على أنّه خلق أعمال العباد كلّها من خير وشر، فيجِبُ أن تكون (ما) والفعل مصدرا قال: وقد قالت المعتزلة إن (ما) بمعنى (الذي) فِرَارً من أن يُقرُوا بعموم الخلق لله، وإنّما أخبر على قولهم أنه خلقهم، وخلق الأشياء التي نحتت ذلك بل كل من خلق الله، لا خالق إلاّ الله»[217].

---

[214] الكشاف، 815/4، 816.

[215] ينظر، حاشية الانتصاف على الكشاف، 815/4.

[216] أبو حيان، البحر المحيط، 53/8. و مكي بن أبي طالب (ت437 هـ)، مُشكل إعراب القرآن الكريم، تح: حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، ط2، بيروت، 1405هـ، 615/2.

[217] هاني الفرنواني، في أصول إعراب القرآن، ص 222.

ويظهر التّعدد الذي تؤدي إليه طبيعة اللغة بتعدد معاني لفظ (ما) لعدمِ وجودِ قرينة تُحدد وجها معينا، وترى هذا الأمر في الأدوات والأسماء والأفعال.

وتُطالعُنا جملة من الأدوات بهذا النمط من ذلك مثلا ما يحدث في الأداة (ما) حين تحتمل الموصولة وغيرها. قال تعالى: ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ۖ ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْـَٔرُونَ﴾ (النحل/53). تحتمل (ما) أن تكون شرطية أو موصولة.[218]

وإذا كان سياق القرآن الكريم يُرّجحُ الشرطية، لما تُفيدُهُ من بلاغة بفصلِ الجزم، فإن ذلك لا يُلغِي الوجه الثاني، لأنّ الترجيح لا يُلغي مفهوم الجواز، فالوجهان مُحتملان في مثل هذا التركيب.[219]

وكما في قوله تعالى:﴿ وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥ﴾ (آل عمران/81). يذكر الومخشري أنّ (ما) في﴿ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم﴾ تحتمل أن تكون شرطية وأن تكون موصولة.[220]

وقال تعالى:﴿ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ثُمَّ لَا يُتْبِعُونَ مَآ أَنفَقُوا۟ مَنًّا وَلَآ أَذًى ۙ لَّهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (البقرة/262). تحتمل (ما) أن تكون موصولة، أي: الذي أنفقوه، وتحتمل المصدرية، فتؤول وما بعدها بمصدر في موضع المفعول به والتأويل: إنفاقهم.[221]

---

[218] ابن هشام، مغني اللبيب، ص325.

[219] محمود حسن الجاسم، تعدد الأوجه في التحليل النحوي،دار النمير، ط1، دمشق، 2007، ص 67.

[220] الكشاف، 371/1. أبو حيان، البحر المحيط، 532/2، 533 .

[221] أبو حيان، البحر المحيط، 319/2.

وربما احتملت (ما) أن تكون موصولة أو نكرة موصوفة [222]، كما في قوله تعالى ﴿فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِۦ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَزَوْجِهِۦ ۚ وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِۦ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ﴾ (البقرة/102). يعودُ الضمير في (به) على (ما)، وعليه لا يمنع التركيب أن تكون موصولة أو موصُوفة بالجملة التي بعدها. [223]

ورُبما كان تعدُدًا بين الجواز والرفض، وهو النَمطُ الذي يحدث فيه جواز لغير وجه، ورفض لوجه أو أكثر.

قال تعالى:﴿ كَانُوا۟ قَلِيلًا مِّنَ ٱلَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ ﴾ (الذاريات/17). يرى الزمخشري أن (ما) يُحتمل أن تكون زائدة، و(قليلا)إمّا ظرف والمعنى: كانوا يهجعُون في طائفة قليلة من الليل.

وإما صفة لمصدر في موضع المفعول المطلق: أيّ كانوا يهجَعُونَ هُجوعًا قليلا[224]، ثم يُضيفُ:« ويجوزُ أن تكون (ما) (مصدرية) أو (موصولة)، على تأويل: كانوا قليلا من اللّيل هُجوعُهُم، وأمَا يهجَعُون فيه، وارتفاعه بـ (قليلا) على الفاعلية ... فإن قلت: هل يجوز أن تكون من اللّيل قليلا. ويحُيونّهُ كلّه ؟ قلت: لا، لأن (ما) النافية لا يعمل ما بعدها فيما قبلها»[225] فالزمخشري لم يرفضُ كل الأوجه في تحليل (ما) بل أجاز ثلاثة ورفض واحدًا هو وجه النفي.

5- (ما) الزائدة:

وقد وضع الخطيب الإسكافي قاعدة لاستعمال (ما) بعد (إذا) فقال:« إنّه إذا قَصَدَ توكيد معنى الشرط الذي تضمنَهُ (إذا) لقوةِ معنى الجزاء استعملت (ما) بعدها. وإذا لم يقصد ذلك لقربِ معنى الجزاء من الشرط لم يستعمل (ما) بعدها[226]، ثم يوجه الآيتين بناء على هذه القاعدة

---

[222] الكشاف، 173/1. أبو حيان، البحر المحيط، 500/1.

[223] أبو حيان، البحر المحيط، 501/1.

[224] الكشاف، 388/4.

[225] المصدر نفسه، 388/4، 389.

[226] الأصبهاني (أبو عبد الله محمد، ت 420هـ)، درة التنزيل وغُرّة التأويل، تح: محمد مصطفى أيدين، جامعة أم القرى ط1، مكة المكرمة، 2001، 1116/1.

فيقول: تضمنت آية فصلت: « شهادة السمع والبصر وسائر الجوارح من المعاني القوية التي لا يقتضيها الشرط الذي هو المجيء: ألا ترى استنكارهم لها حتى قالوا لجُلُودِهم ﴿لِمَ شَهِدتُّمۡ عَلَيۡنَا﴾ (فصلت/21)، فأجابوا بأن:﴿أَنطَقَنَا ٱللَّهُ ٱلَّذِيٓ أَنطَقَ كُلَّ شَيۡءٖ﴾ (فصلت/21). وليس كذلك:﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا فُتِحَتۡ أَبۡوَٰبُهَا﴾ (الزمر/71). وكذلك ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَنَا قَالَ يَٰلَيۡتَ بَيۡنِي وَبَيۡنَكَ﴾ (الزخرف/38)، فليس في الجزاء ما يوجِبُ قوة الشرط من المعنى الذي لا يتوقع ولا يستفاد إلا به ومنه»[227].

ويقول الزمخشري:«فإن قلت:(ما) في قوله تعالى:﴿حَتَّىٰٓ إِذَا مَا جَآءُوهَا﴾ (فصلت/20) ما هي؟ قلت: مزيدة للتأكيد، ومعنى التأكيد فيها: أنّ وقت مجيئهم النّار لا محالة أن يكون وقت الشهادة عليهم»[228].

ومما سبق يتبين لنا أنّ توجيه الخطيب الإسكافي والزمخشري قد استنْبِطا مِمَا تُفيده زيادة (ما) بعد (إذا) من التوكيد.

6- لـوْ:

الزمخشري صَرِيحٌ في اعتزاله مُصِرٌّ عليه، يَضَعُ كل إمكاناتِهِ في خدمته، ومن ذلك تحليله لمعنى (لو) في بعض الشواهد مُقرّرًا معانٍ اعتزالية منها: تفسيره لـ (لو) في قوله تعالى:﴿ وَلَوۡ أَنَّهُمۡ ءَامَنُواْ وَٱتَّقَوۡاْ لَمَثُوبَةٞ مِّنۡ عِندِ ٱللَّهِ خَيۡرٞ﴾ (البقرة/103)، حيث جعلها للتمني تعبيرا عن إرادة الله إيمانهم لأنه صلاحٌ لهم وخيرٌ، واختيارهم له قال: «تَمَنِيًا لإيمانهم على سبيل المجاز عن إرادة الله إيمانهم واختيارهم له، كأنّه قيل: وَلَيْتَهُم آمَنُوا، ثم ابتدئ: لمثوبة من عند الله خير»[229].

---

[227] الأصبهاني، درة التنزيل وغُرّة التأويل ، 1116/1.

[228] الكشاف، 190/4.

[229] المصدر نفسه، 174/1.

وقد نسب ابن هشام إلى الزمخشري بأنّ الجملة: (لمثوبة ...) جوابُ (لو) قال: «الأَوْلَى أن يُقدّرَ الجَواب محذوفًا أي: لكان خيرا لَهُم، أو أن تُقدرَ (لو) بمنزلة (ليت) في إفادة التمني فَلاَ تحتاجُ إلى جواب» [230]، وهذا الأخير هو ما يُنطقُ به قول الزمخشري هنا.

وذهبَ أبو حيان إلى أن (لو) هنا حرف لِمَا كانَ سيقع لِوُقُوعِ غيره، وأَنْكرَ على الزمخشري جعلَهَا للتمني على معنى الإرادة، لأنّ هذا المعنى مبنيٌ على قاعدة الاعتزال والتي مَفَادُهَا: أنّ الله يُرِيدُ ولا يكونُ مُرَادُهُ، ويرى أنّ الزمخشري قد أَحْوَجَهُ مذهبُهُ الاعتزالي إلى دسّ هَذَا المعنى في الكلام، قال في رَدّهِ على الزمخشري:« إلاّ أنّ الزمخشري قد دَسَ في كلامه هذا، ويُخْرِجُه مذهبه الاعتزالي حيث جعل التمني كناية عن إرادة الله فيكون المعنى أنّ الله أراد إيمانَهُمْ فلم يقع مُرَادُه وهذا هو عين مذهب الاعتزال»[231].

ونُقِلَ عن بعضهم أنّ (لو) في الآية للتمني من جهة العباد لا من جهته تعالى وتأوّلُوا التمني بأنهم من فَظَاعَة الحال يتمنى العارفُ إيمانَهُم واتقاءَهُمْ تَلَهُفًا عليهم.[232]

7- السين:

حرف مهمل يمحض المضارع إلى المستقبل القريب ولكن الزمخشري يذهب إلى أن السين تفيد التأكيد، مُخالفًا بذلك قول النحويين فيها، فَهُمْ يَرَوْنَ أنّها مجرّدة عن التأكيد.[233]

ومن ملاحظة الزمخشري لمعاني الحروف ما قررّهُ في (السين) من إفادَتِهَا تأكيد وضمان ما تّدْخُلُ عليه فهو يقول في قوله تعالى: ﴿فَسَيَكْفِيكَهُمُ ٱللَّهُ﴾ (البقرة/137). « ضمانٌ من الله لإظهار رسول الله – صلى الله عليه وسلم- وقد أنجزُوا وَعْدَهُ بِقتل بَني قُريظة وإجْلاءِ بَني النّضير، ومعنى (السين) أن: ذلك كائن لا محالة، وإن تأخر إلى حين»[234].

---

[230] مغني اللبيب، 295/1.

[231] البحر المحيط، 503/1.

[232] أبو السعود(بن محمد العمادي الحنفي، ت 982هـ)، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، 203/1. والآلوسي، روح المعاني، 102/20.

[233] ينظر، مغني اللبيب، 148/1.

[234] الكشاف، 194/1، 195.

وفي قوله تعالى:﴿ أُوْلَـٰٓئِكَ سَيَرۡحَمُهُمُ ٱللَّهُ ﴾ (التوبة/71). قال:« السين مفيدة وُجُودَ الرحمة لا محالة، فهي تُؤَكِدُ الوعدَ، كما تُؤكّد الوعيد في قولك: سأنتَقِمُ منك يَومًا تعني: أنّك لا تَفُوتُني وإن تباطأ ذلك»[235].

وقد شَرَحَ ابن هشام هذا القول: « وزَعَمَ الزمخشري أنّها إذا دخلت على فعلٍ محبوب أو مكْروهٍ أفادت أنّه واقعٌ لا محالة، ولمْ أرَ من فَهْمِ وَجْهِ ذلك، ووَجهُهُ أنها تفيد الوعْدَ بحصول الفعلِ، فَدُخُولُهَا على ما يُفيدُ الوعدَ أو الوعِيدَ مُقْتَضٍ لتوكيدِهِ وتثبِيتِ معناه»[236].

والملاحظ أن الزمخشري قد أوّل الآيات المتصلة بحرفِ الاستقبال (السين) إرضَاءً لمعتقدهِ الاعتزالي الذي يرمي إلى أنّ الله سبحانه وتعالى سوفَ يُنْجِزُ وَعْدَهُ وَوَعِيْدَهُ لعبادِهِ لا محالة في ذلك، ولن يُخْلِفَ وَعْدَهُ ووعِيدَهُ أَبَدًا.

وقد ردّ أبو حيان ما ذهب إليه الزمخشري في معنى حرف (السين) قائلا: « والمجيء بالسين يدّل على قرب الاستقبال إذْ السين في وضعها أقرب في التنفيس من سوف»[237].

وكذلك قرّر الزمخشري لهذه الكلمات الثلاث: (عسى) و(لعلّ) و(سوفَ)، معنى التأكيد ونفي الشك فقال: « وعسى ولعلّ وسوف في وعدِ الملوك ووَعِيدهم يدّل على صِدْقِ الأمر وَجِدّهِ ومَا لاَ مجال للشك بعده، وإنّما يعنون بذلك: إظهارَ وقَارِهِمْ وأنّهم لا يعجلون بالانتقام لإِدلائهم بقَهْرِهِمْ وغلبتهم ووثوقِهم أنّ عَدُوّهم لا يَفُوتُهم، وأنّ الرمزة إلى الأغراض كافية من جهتهم فعلىَ ذلك جَرَىَ وَعْدُ الله وَوَعِيدُهُ»[238]، في تفسيره للآية 72 من سورة النمل، ويبدوُ في القول بإفادَةِ هذه الأدوات التأكيد على مذهب المعتزلة في الوعدِ والوعيد الإلهيين في أنّهُمَا لا يختلفان.

لقد طال وقوف الزمخشري عند المفردات القرآنية، يتأمل وقْعها واصفًا الهيئة(الصيغة) مُستقصِيا للمعاني، محيطا بكل أجزاء الكلام، مما استدعاه للبحث المستفيض عن معاني الحروف ودورها في النظام اللغوي.

---

[235] الكشاف، 280/2.

[236] مغني اللبيب، 148/1.

[237] البحر المحيط، 411/1.

[238] الكشاف، 329/3.

الفصل الثالث

تشكيل التراكيب وخصائصها

يَرجعُ حُسن العبارة في كثير من التراكيب إلى ما يَعمدُ إليه المتكلّم من اختيار لضمائم التراكيب لا يغمضُ به المعنى، ولا يلتوِي وَرَاءَهُ القصدُ، وإنّما هو تصرّف تَصْفَى به العبارة، ويشتَّدُ به أسرُهَا، ويقْوى حُبكُها ويتكاثرُ إيحاؤها، ويمتَلِئُ مبناها وتصيرُ أشبَهَ بالكلامِ الجيد، وأقرب إلى كلامِ أهلِ الطبع، وهو مِن جهةٍ أخرى دليلٌ على قوّةِ النّفسِ، وقُدرة البيان وصحة الذكاء وصِدقِ الفِطرة.

والمتكلم يُسقِطَ من الألفاظ ما يَدُّلُ عَليها غيرها أو ماَ يُرشِدُ إليها سياقُ الكلام أو دلالة الحالِ، وأصلُ بلاغَتِهَا في هذه الوَجازة التي تَعْتَمِدُ على ذكاءِ القارئ والسامع وتُعوّلُ على إثارةِ حِسّه وبعْثِ خيالهِ وتُنشِط نفسه حتى يفهَمَ بالقرينة ويُدْرِكَ باللّمحة ويفطِنَ إلى معاني الألفاظ التي طَوَاهاَ التعبير.[1]

المبحث الأول: الحذف.

يقول الجرجاني: «هو بَابٌ دقيقُ المسلكِ لطيفُ المأخذِ عجيبُ الأمْر شبيهٌ بالسّحر، فإنّك ترى به ترك الذكر أفْصَحَ من الذكرِ، والصمتَ عنِ الإفادَة أزيد للإفادة وتجدُك أنطق ما تكون إذا لم تنطِق، وأتَمَّ ما تكون بيانًا إذا لَمْ تُبِن»[2].

وبهذا يكون الجرجاني أول من فطن إلى مَزايَا الحذف، ونبّه إلى أسْرَارِهِ حتى أفردَ له اثنتَي وعِشرين صفحة من مُؤلفِهِ (دلائل الإعجاز).

وقد نَبّه سيبويه في كتابه إلى وقوع الحذف في اللغة سواء أكان مُتصلاً بالصيغ أم بالتراكيب، وبيّن كيفية الاستدلال على المحذوف، وهُو ما يُعرفُ بالأصْلية والفرعية، فقال«اعلِم إنّهم مِمَا يحذِفُونَ الكَلم وإن كان أصله في الكلام غير ذلك ويحذفُونَ ويُعوّضُونَ [...] فمما حُذفَ وأصله في الكلام غير ذلك، لم يَكُ ولا أَدْرِ وأشباهُ ذلك»[3].

---

[1] ينظر، محمد محمد أبو موسى، خصائص التراكيب، ص153.

[2] دلائل الإعجاز، دار الكتاب العربي، ط3، بيروت، 1991، ص 121.

[3] سيبويه، الكتاب، 24/1، 25.

ويرى ابن جنْي أن الحذف يَعْتَري والجملة المفرد والحرف والحركة، وليس شيءٌ من ذلك إلاّ عن دليل ... وأن المحذوف إذا دلت الدلالة عليه كان في حكم الملفوظ به إلا أن يعترِضَ هناك من صناعة اللّفظ ما يمنعُ منه.[1]

أي: أن كل تقدير لمحذوف يَقتَضيه المعنى، ولاَ تُعارضُهُ قوانينُ النحو هو الأصلُ قبل الحذف.

والحذفُ على وجوهٍ فقد يكون المحذوف جملة وقد يكون تركيبا، وقد يحذف ما ليس بجملة ولا بتركيب وقد أشار الزمخشري إلى تلك الوُجوه السالفة الذكر في مواضع كثيرة من كشافه يتصل بعضها بطرفي الإسناد، ويتصل بعضها الآخر بأبواب التخصيص الأخرى، وعلى هذا الأساس ارتأينا أن نقسم تلك الوجوه إلى ثلاثة محاور رئيسية:

1- حذف المرفوعات.
2- حذف المنصوبات.
3- حذف المتعلقات.

1/حذف المرفوعات:

وهي: المبتدأ، الخبر، واسم كان أو ما يعمل عملها، وخبرُ الأحرف الناسخة، والفاعل ونائبُه (استتار الضمير في موضع رفع على الفاعل أو نائبه).

وسنبدَأُ بِتتبع مواطِن حذف المسند إليه في تأويلات الزمخشري لِآي القرآن الكريم.

أ- حذف المسند إليه:

قال تعالى: ﴿لِيُحِقَّ ٱلۡحَقَّ وَيُبۡطِلَ ٱلۡبَٰطِلَ وَلَوۡ كَرِهَ ٱلۡمُجۡرِمُونَ﴾ (الأنفال/08)

قال الزمخشري في قوله تعالى: (لِيُحِقَّ ٱلۡحَقَّ) متعلق بمحذوف[2]، تقديره: ليحق الحق ويُبطِل الباطل فعل ذلك، ما فعله إلاّ لهُما. وهو إثباتُ الإسلامِ وإظهارُهُ، وإبْطال الكُفرْ ومَحْقُهُ ويجب أن يُقَدرَ المحذوف مُتأخِرًّا حتى يُفِيد معنى الاختصاص فينطبق عليه المعنى.[3]

---

[1] ينظر، ابن جني، الخصائص، بخط علي مثلا حسين، مكتبة جامعة الرياض، قسم المخطوطات، 1965، ص185، 186.

[2] الكشاف، 193/2.

[3] المصدر نفسه، 194/2.

وقد وافق أبوُ حيّان في كون تقديره مُتأخِرًا أحسن، ولكنه كعادته لم يُوافِقهُ على دلالة الاختصاص والحصر في تقديم الجار والمجرور، وإنّما ذلك عندَهُ دليل على الاعتناء والاهتمام.(1)

ونحن نرى أنّ معنى الاعتناء والاهتمام معنى عام ووجهُهُ إفادة الاختصاص.

وفَسَّرَ ابن عاشور هذا المعنى الدقيق الذي ذكرَهُ الزمخشري بأنّ تعليل الفعل – وهو هُنا إحقاقُ الحقّ وإبطالُ الباطل– بنفسِ ذلك الفعل كان ذلك كناية عن كونه ما فُعِل ذلك الفعلُ إلاّ لِذاتِ الفعل، لا لِغرض آخر زائد عليه.(2)

وقد ورد في حذف المسند إليه في الآية الكريمة ﴿ قُلۡ أَفَأُنَبِّئُكُم بِشَرّٖ مِّن ذَٰلِكُمُۗ ٱلنَّارُ وَعَدَهَا ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْۖ ﴾ (الحج/72). قول الزمخشري أن (النار) خبر مبتدأ محذوف، كأن قائلاً قال: ما هو؟ أي: ما هو الذي يكون شرًّا مما ذُكِرَ فقيل: النار، أي هو النار. (3)

ومثله تفسيرُه لقوله عز وجل: ﴿ مَّثَلُ ٱلۡجَنَّةِ ٱلَّتِي وُعِدَ ٱلۡمُتَّقُونَۖ فِيهَآ أَنۡهَٰرٞ مِّن مَّآءٍ غَيۡرِ ءَاسِنٖ ﴾ (محمد/15). فقال الزمخشري: «(فيها أنهار) دَاخل في حكم الصلة كالتكرير لها. ألا ترى إلى صحة قولك: التي فيها أنهار ويجوز أن يَكون خبر مبتدأ محذوف هي فيها أنهار، وكأنّ قائلًا قال: وما مَثَلُهَا فقيل: فيها أنهار وأن يكون موضع الحال أي: مستقرة فيها أنهار، وهي قراءة عليّ–رضي الله عنه– أمثال الجنة، أي: ما صفاتها كصفات النار»(4)، ومما ورد في حذف المسند إليه في قوله تعالى: ﴿ وَلَوۡلَآ إِذۡ دَخَلۡتَ جَنَّتَكَ قُلۡتَ مَا شَآءَ ٱللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِٱللَّهِۚ إِن تَرَنِ أَنَا۠ أَقَلَّ مِنكَ مَالاً وَوَلَدًا ﴾ (الكهف/ 39). (ما شاء الله) يجوز أن تكون (ما) موصولة مرفوعة المحل على أنّها خبر مبتدأ محذوف تقديره: الأمرُ ما شاء الله. أو شرطية منصوبة الموضع والجزاء محذوف بمعنى: أي شيء شاء الله كان. ونَظِيرُها في حذفِ الجواب (لو) في قوله: ﴿وَلَوۡ أَنَّ قُرۡءَانًا

---

(1) البحر المحيط، 459/4.

(2) التحرير والتنوير، 272/9.

(3) ينظر، الكشاف، 166/3.

(4) المصدر نفسه، 314/4.

سُيِّرَتْ بِهِ ٱلْجِبَالُ ﴾(الرعد/31) والمعنى: هل قلت: عند دُخولِها والنظر إلى ما رزَقَكَ الله منها الأمر ما شاءَ الله، اعترافاً بأنها وكل خيرٍ فيها إنّما حصل بمشيئة الله وفضْله. وأن أمرها بيده: إنْ شاء ترَكَهَا عَامرة وإن شاء خَرَّبَهَا.[1]

ب – حذف المسند:

اختلف النحاة في جوازْ حذفِ اسم كان وأخواتها وحذف خبرها لا اختصارًا ولا اقتصارًا والفريقُ الذي أجازَ حذف الخبر اشترط وجودَ القرينة.[2]

أما الزمخشري فقد أشار إلى جواز حذف الخبر في كشافه لدليل أو لغير دليل، ومما أشار ونبه له من الصنف الأول – مع وجود دليل – (قرينة) ما جاء في قوله تعالى:﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِفَتَىٰهُ لَآ أَبْرَحُ حَتَّىٰٓ أَبْلُغَ مَجْمَعَ ٱلْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا﴾ (الكهف/60). يقول: « فإن قلت: (لَآ أَبْرَحُ) إن كان بمعنى لا أزول– من بَرِحَ المكانَ فَقد دَلَّ على الإقامة لا على السفرّ. وإن كان بمعنى لا أَزَالُ، فلا بُدَّ من الخبر. قلت: هو بمعنى: لا أزالُ، وقد حذف الخبر؛ لأن الحال والكلام معا يدلان عليه. أما الحال فلأنَّها كانت حال سفر. وأما الكلام فلأَن قوله: (أَبْلُغَ مَجْمَعَ ٱلْبَحْرَيْنِ) غاية مضروبة تستدعي ما هي غاية له، فلا بُدَّ أن يكون المعنى لا أبرحُ أسيرُ حتى أبلغَ مجمع البحرين»[3]. فقد حَذفَ المسند مُعتمِداً على وجودِ القرينة المقالية إلى جانب القرينة الحالية.

وفي قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ كَانَ عَٰقِبَةَ ٱلَّذِينَ أَسَٰٓـُٔواْ ٱلسُّوٓأَىٰٓ أَن كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَكَانُواْ بِهَا يَسْتَهْزِءُونَ ﴾ (الروم/10). قرئ عاقبة بالنصب والرفع، أجاز فيما أجاز أن يكون (أساؤوا السوء) بمعنى: اقترفُوا الخطيئة التي هي أسوأ الخطايا و (أن كذّبوا) عطف بيان لها، وخبر كان محذوف، كما يحذف جواب (لما) و (لو) إرادة الإبهام.[4]

---

[1] الكشاف، 695/2.

[2] ينظر، ابن هشام الأنصاري، شرح شذور الذهب، ص 234. عباس حسن، النحو الوافي، 586/1 وما بعدها (المسألة 45: حذف كان وحذف معموليها).

[3] الكشاف، 702/2.

[4] ينظر، المصدر نفسه، 455/3.

وفي كثير من الأحيان يلجأُ الزمخشري إلى تفادي الوجوه غير اللائقة في التقديرات النحوية للمحذوفات بخلافِ غيره من النّحاة ومن ذلك وَصْفٌ لجعل المسند إليه محذوفاً في قوله تعالى ﴿ وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ﴾ (التوبة/30) – يراهُ تَمَحُلاًّ – وذلك لأن بعض النحاة رَأَوْا أن (عُزير) مبتدأ و (ابن الله) وصف له(عطف بيان) والخبر محذوف تقديرهُ: معبُودُنا أو نَبِيُّنا.[1]

فالله تعالى لَمْ يُرِد إخبارنا أنَّ اليهودَ كانُوا يقولونَ أن عُزير معبودٌ لهم، بل إنّ عُزير ابن الله تعالى سبحانه أن يكون له وَلد، فينبغي والمرادُ هذا المعنى أن يكون عُزير مبتدأ وابن الله خبره، قال عطية وقرأ عاصِمٌ والكسائي (عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ) بالتنوين، والمعنى: أنّ ابنًا – على هذا– خبر ابتداء عن عزير، وهذا هو أصح المذاهب.[2]

ولعل في إشارة الزمخشري إلى أن (عُزير) اسم أعجمي ذكر ابن الأنباري أن (عزير) عند المحققين عربيٌ مشتق من (عزَّرَهُ) إذا عظمهُ ووَقرَّهُ.[3]

وذكر الجواليقي أنه معّرب أعجمي وإنْ وَافق لفظَهُ العربية فهو عبراني وذلك عَملاً بفائدة سطرها في أوّل كتابه وهي أن يحترِسَ المشتق فلا يَجعلُ شيئاً من لغةِ العرب لشيءٍ من لغة العجم. وقد مثل لذلك بأقوال العلماء[4]. تبريراً لعَدَمِ تنوينهِ عند من قرأَهُ من غير تنوين وذلك لأنّه في هذه الحال ممنوع من الصرف لعُجْمَتِهِ وتعريفِهِ أما من نَوَّنَ فقد جعله عربياً.

2/حذف المنصوبات:

أ – حذف المفعول به:

ذكر صاحب (إعراب القرآن) المنسوب إلى الزّجاج أنه لو حاول إنسان أن يأتي بجميع ما في التنزيل من حذفِ المفعول به، لتوالت عليه الفتوق. ولم يستطع القيام به لكثرته، ويُقرِنُ ذلك

---

(1) الكشاف، 255/2. أبو البقاء العكبري (عبد الرحمن بن الحسن، ت 616 هـ)، والتبيان في إعراب القرآن، تح: علي محمد البجاوي د ط، 1976، 475/1.

(2) ابن عطية، المحررّ الوجيز، 837/3.

(3) ابن الأنباري، البيان في إعراب غريب القرآن، 397/1.

(4) أبو منصور أحمد بن محمد (ت540هـ)، المعرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم، تح: عبد الرحيم، دار القلم، ط1، دمشق 1990، ص452.

بمن يَسْتَقِي من بئر زمزمَ فيغْلِبُهُ[1]. لذا سنُحاوِلُ في هذا المبحث الوقوف عند أهم وأبرز مواطن حذف المفعول به، والتي تعرض لها الزمخشري بالوصف والتحليل، وخيرُ ما أبدَأُ به (حذف المفعول به مع فعل المشيئة).

فمن الأفعال ما يتعدّى إلى مفعولٍ واحد، ومنها ما يتعدى إلى اثنين، ومنها ما يتعدى إلى ثلاثة مفاعيل، ويُحذف المفعول في الفعل المتعدي إلى واحد في مواضع كثيرة، منها مواضع يكثر فيها حَذْفُه سَمَاعًا وهي: [2]

ب– حذف المفعول به بعد فعل المشيئة الواقع شرطا:

ومنه قوله تعالى: ﴿ فَلَوۡ شَآءَ لَهَدَىٰكُمۡ أَجۡمَعِينَ﴾ (الأنعام/149) أي: فلو شاء هدايتكم وأيضا بعد لو أردت، ولو اخترت ونحو ذلك: فإن فعلَ الجواب يدّل على المفعول المحذوف ويُبيّنُه فإنّه متى قيل: فلو شاء عَلِمَ السامع أن هُناكَ شيئاً تعلقت به المشيئة لكنّه مُبْهَم عنده فإذا جِيءَ بجواب الشرط صار مُبيّنًا.

وإذًا فلا يَصّحُ حذف المفعول إذا كان تعلّق الفعل بالمفعول غريبا ولا بُدَّ حينئِذٍ من ذكر المفعول نحو[3]:

وَلَوْ شِئْتُ أن أبْكِي دَمًا لبَكَيْتُهُ   عَلَيْهِ وَلَكِنْ سَاحَةُ الصَّبْرِ أَوْسَعُ

وجاء في قوله تعالى:﴿لَّوۡ أَرَادَ ٱللَّهُ أَن يَتَّخِذَ وَلَدٗا لَّٱصۡطَفَىٰ مِمَّا يَخۡلُقُ مَا يَشَآءُ﴾ (الزمر/4) يعني: لو أرادَ اتّخاذ الولد لامتنعَ ولم يَصِحْ، لكونه مُحَالاً؛ ولم يتأت إلاّ أن يصطفي من خلقه بعضه ويَخْتَصُهُمْ ويقربهم[4]. فالمفعول مستغربٌ عَظيمٌ في ذات الله، وهو أن يكونَ له ولدٌ سبحانه ولذلك ذُكر.

ويعترضُ أبو حيان على ما ذَهبَ إليه الزمخشري من أن مفعول المشيئة في الآية والبيت إنّمَا وَجَبَ ذِكْرُهُ لأنهُ أمرٌ مستغربٌ، لا يَصِّحُ أن يكون المذكورُ دليلاً عليه يعترِضُ أبو حيان

---

[1] ينظر، إعراب القرآن، 405/2.

[2] ينظر، ابن هشام، مغني اللبيب، 702/2. حاشية الدسوقي، 344/2،345.

[3] علي أبو المكارم، الحذف والتقدير في النحو العربي، دار غريب، ط1، القاهرة، 2007، ص 252.

[4] الكشاف، 106/4.

على هذا ويقول: إنّ الذكرَ هُنا ليس لما ذكرهُ الزمخشري وإنّما هوَ لِعَوْدِ الضمير، إذْ لو لم يذكر لم يكن للضمير ما يعود عليه.[1]

وكلامُ أبي حيان ضعيف، لأن عَودَ الضمير لا يوجب ذكر المفعول مقدّمًا عليه، إذ يمكن ذكَرُ اللفظ الصريح بدَلَ الضمير، ويكون البيت (لو شئت لبكيتُ دَماً)، وتكون الآية:﴿ لَوۡ أَرَدۡنَآ أَن نَّتَّخِذَ لَهۡوًا لَّٱتَّخَذۡنَٰهُ مِن لَّدُنَّآ ﴾ (الأنبياء/17). وهذا كلامٌ غامضٌ لأنه ليس فيه ما يدُّل على المحذوفِ لغرابتهِ فذكرَ المفعول هُنا مُتعين كما قال الزمخشري وللسبب الذي ذكره.[2]

والأمر نفسه في الآية:﴿ لَوۡ أَرَدۡنَآ أَن نَّتَّخِذَ لَهۡوًا لَّٱتَّخَذۡنَٰهُ مِن لَّدُنَّآ إِن كُنَّا فَٰعِلِينَ﴾ (الأنبياء/17)، فهو استغراب وعظمة أن يريد الله أن يتخّذ خلق السموات والأرض لَهْوًا سبحانه لأن الحكمة صارفة عنه، وإلَّا فهوَ قادرٌ على اتخاذه.[3]

وذكر أبو حيان[4] في موضع آخر أنه تتبَعَ ما جاء في القرآن الكريم وكلامِ العرب من هذا التركيب، فوجد أن المفعول لا يكون محذوفاً إلاّ من جنس جواب (لو) وقد رَدَّ ما قدّره الزمخشري على خلافِ هذا الأصل، كقوله تعالى:﴿قَالُواْ لَوۡ شَآءَ رَبُّنَا لَأَنزَلَ مَلَٰٓئِكَةً﴾ (فصلت/14).

وتقدير مفعول المشيئة عند الزمخشري[5] هو: لو شاء إرسال الرسل، وعند أبي حيان[6] لو شاء الإنزال، وذكر الشهاب[7] أن ما ذهب إليه أبو حيان غير مطرد.

وذكر الزركشي[8] أنه ينبغي التمهل في تقدير مفعول المشيئة، لأن المعنى يختلف بحسب التقدير، ويعزز هذا المذهب بقوله تعالى:﴿ وَلَوۡ شِئۡنَا لَأٓتَيۡنَا كُلَّ نَفۡسٍ هُدَىٰهَا﴾ (السجدة/13).

---

[1] البحر المحيط، 399/7. محمد محمد أبو موسى، البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري في الدراسات البلاغية، ص 406.

[2] محمد محمد أبو موسى، البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري، ص 406.

[3] الكشاف، 56/4.

[4] ينظر، البحر المحيط، 469/7.

[5] الكشاف، 448/3.

[6] ينظر، البحر المحيط، 469/7.

[7] حاشية الشهاب، 394/1.

[8] البرهان في علوم القرآن، 1-4-575/4.

وتقديرُ الكلام عند عبد القاهر الجرجاني: ولو شئنا أن نُؤتي كل نفس هُداها لأتيناهَا، لأن تقديرهُ على غير ما مَرَّ يؤدّي إلى نفي أن يكون لله المشيئة لأن من شأن (لو) أن يكون الإثبات بعدها نفْياً.[1]

فمفعول المشيئة يطرّدُ حذفُه في التنزيل العزيز إذا كان في حيز (لو) كقوله تعالى:﴿لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَـٰرِهِمْ﴾ (البقرة/20)، وينظر(البقرة/70، 220، 253، النساء/90 المائدة/ 48، الأنعام/ 35).

فمفعول (شاء) محذوف؛ لأن الجواب يدّل عليه، والمعنى ولو شاء الله أن يذهب بسمعهم وأبصارهم لذهب بها، ولقد تكاثر هذا الحذفُ في (شاء) و (أراد) لا يكادونَ يُبرِزُونَ المفعول إلاّ في الشيء المستغرب.[2]

فالتصريح بالمفعول في نحو ذلك مما هو مستغرب إنما هو دَفْعٌ لذهاب الوَهْمِ إلى غيره بناءً على استبعاد تعلق الفعل به واستغرابه.[3]

وقوله: ﴿لَوْ أَرَدْنَآ أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا لَّٱتَّخَذْنَـٰهُ مِن لَّدُنَّآ﴾ (الأنبياء/17) و﴿لَّوْ أَرَادَ ٱللَّهُ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا﴾ (الزمر/4). وهذا المعنى أيضا يتفقُ مع ما ذكرهُ عبد القاهر الجرجاني[4] حيث قال « ومجيءُ المشيئة بعد (لو) وبعدَ حروف الجزاء هكذا موقوفة غير معدّاة إلى شيءٍ كثير شائع كقوله تعالى: ﴿ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ ۚ﴾ (الأنعام/35). ﴿ وَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (النحل/9).

والتقدير في ذلك كله على ما ذكرت، فالأصل:(لَوْ شَاءَ الله يَجْمَعهُم عَلَى الهُدَى لَجَمَعَهُم)، وَ (لَوْ شَاءَ أَنَ يَهْدِيكُمْ أجْمَعِينَ لَهَدَاكُمْ). إلا أن البلاغة في أن يُجَاء به كذلك محذوفا، وقد يتفق في بعضه أن يكون إظهار المفعول هو الأحسن، وذلك نحو قول الشاعر:

---

(1) دلائل الإعجاز، ص 134.

(2) الكشاف، 93/1.

(3) الجرجاني، حاشية على الكشاف، 221/1.

(4) دلائل الإعجاز، ص 133، 134.

وَلَوْ شِئْتُ أنْ أبكي دَمًا لَبَكَيْتُهُ   عَليهِ وَلَكِنْ ساحةُ الصَّبْرِ أوسَعُ

فقياس هذا لو كان على حدّ ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ ﴾ (الأنعام/35) أن يقول: (لو شئت بكيتُ دماً)، ولكنه ترك تلك الطريقة وعدلَ إلى هَذهِ لأنها أحسن في هَذا الكلام خصوصا وسبب حسنه أنه كأنَّهُ بَدعٌ عجيب أن يشاءُ الإنسان أن يبكي دَمًا، فلّما كان كذلك كان الأوْلى أن يصرح بِذكرهِ ليقرره في نفس السامع ويُؤنسهُ به وإذا استقريت وجدتَ الأمر كذلك أبدًا، متى كان مفعول المشيئة أمرًا عظيماً[1]. فالزمخشري يطبقُ قاعدة الجرجاني على الفعل (شاء) ومفعوله ويَمُدُّها كذلك إلى الفعل (أراد) ومفعولَهُ.

والزمخشري يذكر ضرورة أن يكون المقدر من جنس المذكر الدال عليه، ولا ينظر في هذا للقرائن الأخرى إذا كانت تُدافع دلالة المذكور، يقول في قوله تعالى: ﴿وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا ﴾ (الإسراء/16). « أمرناهم بالفسق ففعلوا، والأمرُ مجاز؛ فإن قلت هلاّ زعمت أن معناه أمرناهم بالطاعة ففسَقُوا ؟ قلت لأن حذف ما لا دليل عليه غير جائز فكيف يُحذف ما الدليل قائمٌ على نقيضه، وذلك أن المأمور به إنما حذف لأن (فسقُوا) يدّل عليه، وهو كلام مُستَفِيضٌ يقال: أمَرْتُهُ فَقَامَ وأمرته فقرأ، لا يُفهم منه إلاّ أنّ المأمور به قيام أو قراءة، ولو ذهبت تقدِّرُ غيره فقد رُمْتَ من مخاطبك علم الغيب... فإن قلتَ: هلاّ كان ثبوتُ العلم بأن الله لا يأمر بالفحشاء، وإنما يأمر بالقصد والخير، دليلا، على أن المراد أمرناهُمْ بالخير فَفَسَقُوا؟[2] قلت: لا يصِحُ ذلك؛ لأن قوله (ففسَقُوا) يُدَافِعُهُ فكأنك أظهرت شيئاً، وأنت تدعي إضمار خلافه فكان صرفُ الأمر إلى المجاز هو الوجه، ونظير (أمر)، شاء: في أنّ مفعوله استفاض فيه الحذف لدلالة ما بعده عليه تقول: (لو شاء لأحسن إليك) و (لو شاء لأساء إليك)، تريد لو شاء الإحسان ولو شاء الإساءة، فلو ذهبت تُضمِرُ خلاف ما أُظهرت، وقلت: قد دلَتْ حال

---

[1] عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص133 ،134.

[2] الكشاف، 628/2.

من أسندت إليه المشيئة أنه من أهل الإحسان، أو من أهل الإساءة فأترك الظاهر المنطوق به وأضمر ما دلت عليه حال صاحب المشيئة»[1].

فقد قيّد هنا الحذف بأنّ يكون في الكلام ما يدّل عليه، ويشير إليه حتى لا تكون المسألة رجْمًا بالغيب، وتوقف طويلا عند حذف المفعول به، فذكر بعض الأفعال التي استفاضَ على الألسنة حذف مفعولها وقد أشرنا إلى جملة من الأمثلة التي وَرَدَ فيها مفعول (شاء)، وقد كثر فيه الحذف لأن الكلام يدّل عليه.

يقول تعالى:﴿ قَدِ ٱفْتَرَيْنَا عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا إِنْ عُدْنَا فِي مِلَّتِكُم بَعْدَ إِذْ نَجَّىٰنَا ٱللَّهُ مِنْهَا ۚ وَمَا يَكُونُ لَنَآ أَن نَّعُودَ فِيهَآ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّنَا ۚ وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَىْءٍ ﴾ (الأعراف/89). يُفهْمُ من ظاهر الآية القرآنية الكريمة، بأن الله سبحانه وتعالى قد يريدُ الضلالة والكفر لعباده وبالتالي العودة بهم إلى الكفر والضلالة، ويظهر هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿ وَمَا يَكُونُ لَنَآ أَن نَّعُودَ فِيهَآ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ﴾ (الأعراف/89). فقال في تفسير هذه الآية القرآنية الكريمة « إلا أن يشاء الله خذلاننا ومنعنا الألطاف[*] لعلمه أنها لا تنفع فينا وتكون عبثا، والعبث قبيح لا يفعله الحكيم، والدليل عليه قوله: ﴿وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَىْءٍ عِلْمًا﴾ أي هُوَ عالم بكل شيء مما كان وما يكون، فهو يعلمُ أحوال عباده كيف تتحوّل، وقلُوبُهم كيف تتقلب، وكيف تقسوُ بعد الرقة، وتمرض بعد الصحة، وترجع إلى الكفر بعد الإيمان»[2].

فَلجأَ الزمخشري إلى تأويل هذه الآية؛ ليتخلصّ من المعنى الظاهر لها، الذي يتعارضُ مع معتقده الاعتزالي في العدل الإلهي عن طريق تقييد فعل المشيئة بالمفعول به وهو الخذلانُ

---

[1] الكشاف، 629/2.

[*] الألطاف جمع لطف، اللطف: هو ما يدعوا إلى فعل الطاعة على وجه اختيارها عنده أو أن يكون أولى أن يقع عنده واللطف حالة يكون فيها العبد مهيئا للقرب من الطاعة وترك المعصية، لكن هذا لا يعني إلجاء العبد أو سلب إرادته واختياره.

[2] ينظر، الكشاف، 125/2، 126.

أو منع الألطاف وهو: خِذْلاَنُنَا أو منعُنَا الألطاف فمن خلال تقدير مفعول به محذوف للفعل (يشاء) يُصبحُ المعنى مُعاضِدًا لمعتقده، وهو أن الله سبحانه وتعالى لا يشاءُ الكفر والضلالة لعباده.

ويقول الزمخشري في قوله تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَهْدِ لِلَّذِينَ يَرِثُونَ ٱلْأَرْضَ مِنۢ بَعْدِ أَهْلِهَآ أَن لَّوْ نَشَآءُ أَصَبْنَـٰهُم بِذُنُوبِهِمْ ۚ وَنَطْبَعُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ﴾ (الأعراف/100). « فإن قلت: بِمَ تعلق قوله تعالى: (وَنَطْبَعُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ)؟ قلت: فيه أوجه، أَنْ يكون معطوفاً على ما دلّ عليه معنى (أَوَلَمْ يَهْدِ) كأنّه قيل: يغفَلون عن الهداية، ونطبع على قلوبهم، أو على يرثُون الأرض، أو يكون منقطِعًا بمعنى: ونحن نطبع على قلوبهم، موصوفين بصفة من قبلهم من اقتراف الذنوب والإصابة بها. وهذا التفسير يؤدي إلى خلوّهم عن هذه الصفة، وأن الله تعالى لو شاء لا تصفُوا بها»[1]. فالطبع على القلوب نتيجة لغفلتهم، لأنّ الكفارَ ابتعدوا عن الإيمان بمحض إرادتهم لذا عاقبهم الله سبحانه وتعالى بالطبع على قلوبهم.

فالغرض من تأويل الزمخشري لهذه الآية هو إرضاؤه لمعتقده الاعتزالي في قضية العدل الإلهي، ومَفَادُه أن الله تعالى منزّه عن خلق الكفر والضلالة في قلوب عِبادِهِ. والمشكلة هنا تكمُنُ في تعيين المعطوف والمعطوف عليه في قوله تعالى:(وَنَطْبَعُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ) فظاهرُ الآية يوحي أنّ (نطبع) معطوف على (أصبناهم)، فتُصبح دلالة الآية الكريمة بأن الله سبحانه وتعالى يُصيب العباد بذنوبهم ويطبع على قلوبهم، وبالتالي يريد الله ضلالة وكفر هؤلاءِ الفئة من العباد عندما يطبع على قلوبهم، وفي هذا المعنى الظاهر للآية تعارض مع مبادئ المعتزلة، لذا لجأ الزمخشري إلى صرف الآية عن معناها الظاهر لتتلاءم ومعتقده.

ورد أبو حيان تأويل الزمخشري قائلا: « فقوله: إنّهُ معطوفٌ على مقدّر وهو يَغْفَلون عن الهداية ضعيف لأنه إضمار لا يحتاج إليه إذ قد صَحَّ أن يكون الاستئناف من باب العطف في الجمل فهو معطوف على مجموع الجملة المصدرة بأداة الاستفهام، وقد قاله الزمخشري وغيره وقوله إنه معطوف على يرثون خطأ؛ لأنه إذا كان معطوفا على يَرِثون كان صلة للذين؛ لأن

[1] الكشاف، 130/2.

المعطوف على الصلة صلة، ويكون قد فصّل بين أبعاض الصلة بأجنبي من الصلة، وهو قوله تعالى: ﴿ أَن لَّوۡ نَشَآءُ أَصَبۡنَٰهُم بِذُنُوبِهِمۡ ﴾ (الأعراف/100).

سواء قدرنا (أن لو نشاء) في موضع الفاعل (ليهدِ) أو في موضع المفعول فهو معمولٌ (ليهد) لا تعلق له بشيءٍ من صلة (الذين) وهو لا يجوز، ومعنى قوله (أصبناهُم بذنوبهم) "بعقاب ذنوبهم" أو يُضمن أصبناهم معنى «أهلكناهم» فهو من مجاز الإضمار أو التضمين ونفي السماع والمعنى نفيُ القبول والاتعاظ المترتب على وجود السماع، جعل انتفاء فائدته انتقالُهُ لَهُ»[1].

3/حذف الأجوبة:

أ/حذف جواب (لمّا):

وقد يحذف جوابُ (لما) لاستطالة الكلام مع أمن الإلباس وفي حذفه من الإيجاز وقوة الدلالة ما ليس في ذكره يقول في قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّآ أَضَآءَتۡ مَا حَوۡلَهُۥ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمۡ وَتَرَكَهُمۡ فِي ظُلُمَٰتٖ لَّا يُبۡصِرُونَ﴾ (البقرة/17). « فإن قلت: أين جواب (لما) قلت: فيه وجهان: أحدهما أن جوابه (ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمۡ)، والثاني أنه محذوف كما حُذف في قوله تعالى ﴿ فَلَمَّا ذَهَبُواْ بِهِۦ﴾ (يوسف/15). وإنما جاز حذفه لاستطالة الكلام مع أمن الإلباس للدال عليه، وكان الحذف أوْلَىَ من الإثبات لما فيه من الوجازة، مع الإعراب عن الصفة التي حصل عليها المستوقد بما هو أبلغُ من اللفظ في أداء المعنى كأنه قيل: فلما أضاءت ما حوله خمدت فبقوا خابِطِين في ظلام، متحيرين مُتحسرين على فوتِ الضوءِ خائبينَ بعد الكدح في إحياء النار»[2].

فَذَمَّ المنافقين بأنهم بعد انتفاعهم بضياء كلمة الإسلام واقعون في ظُلمة النِفاقِ التي ترمي بِهم إلى ظُلمةِ العِقاب السرمَدِية.

---

[1] البحر المحيط، 353/4.

[2] الكشاف، 80/1.

ومثله ما جاء في قوله تعالى: ﴿ وَنَادَىٰٓ أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَنَّةِ أَصۡحَٰبَ ٱلنَّارِ أَن قَدۡ وَجَدۡنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقّٗا فَهَلۡ وَجَدتُّم مَّا وَعَدَ رَبُّكُمۡ حَقّٗا ﴾ (الأعراف/44). فقد قال: (ما وعدنا) بذكر مفعول الفعل ثم قال بعدها (ما وعَدَ رّبكم حقًّا)، ولم يقل: (ما وعدكم) فلم يذكر المفعول ذلك أن الكافرين كانُوا مُنكرين لأصل الوعدِ والوعيد، وليسُوا مُنكرين لما وعد به فقط، فإن قلت هلاّ قيلَ: ما وَعَدَكُمْ رّبكم، كما قيل: ما وَعَدَنَا رّبنا ؟ قلت: حذف ذلك تخفيفا لدلالة (وعدنا) عليه.[1]

ومن حذف المفعول لتتوفر العناية على إثبات الفعل لفاعله قوله تعالى: ﴿ وَلَمَّا وَرَدَ مَآءَ مَدۡيَنَ وَجَدَ عَلَيۡهِ أُمَّةٗ مِّنَ ٱلنَّاسِ يَسۡقُونَ وَوَجَدَ مِن دُونِهِمُ ٱمۡرَأَتَيۡنِ تَذُودَانِۖ قَالَ مَا خَطۡبُكُمَاۖ قَالَتَا لَا نَسۡقِي حَتَّىٰ يُصۡدِرَ ٱلرِّعَآءُۖ وَأَبُونَا شَيۡخٞ كَبِيرٞ فَسَقَىٰ لَهُمَا ثُمَّ تَوَلَّىٰٓ إِلَى ٱلظِّلِّ ﴾ (القصص/24). ففي هذه الآية الكريمة حذف المفعول في أربعة مواضع إذْ المعنى وجد عليه أمة من الناس يسقون غنمهم، وامرأتين تَذوُدَانِ غنمَهُما قالتا لا نسقي غنمنا فسَقَى لَهما غَنَمَهُما.

ولا يخْفَى أنه ليسَ في ذلك كلّه أن يترك ذَكرُ المفعولِ ويؤتي بالفعل مُطلقا وما ذاك إلاّ أن الغرض أن يعلم أنه كان من الناس سَقْيٌ ومن المرأتين ذَوْدٌ وأنهما قالتا: لا يكون مِنّا سقيٌ حتى يصدر الرّعاء فكان من موسى عليه السلام بعد ذلك سقي لهما.[2]

جاء في الكشاف: « فإن قلت: لما ترك المفعول غير مذكور في قوله: (يسقون) و(تذودَانِ) و (لا نسقي)؟ قلت: لأنّ الغرضَ هو الفعلُ لا المفعول. ألا ترى أنه إنما رحمهما لأنهما كَانَتا على الذِيّادِ وهم على السقي، ولم يرحمهَا لأنّ مَذوُدَهُمَا غنمٌ ومَسِقيهم إبل مثلا، وكذلك قولهما (لا نسقي حتى يصدر الرعاء) المقصود فيه السقيُ لا المسقي»[3].

---

[1] ينظر، الكشاف، 102/2.

[2] ينظر، مصطفى عبد السلام أبو شادي، الحذف البلاغي في القرآن الكريم، د ط، دار بولاق، د ت، ص 21/20. عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 132، 133.

[3] الكشاف، 388/3.

ب- حذف جواب (لو):

وقد يحذف جواب (لو) للإشارة إلى أنّه أمرٌ فَظِيع لا يُحيطُ به وصفٌ يقول في قوله تعالى ﴿ وَلَوۡ يَرَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ إِذۡ يَرَوۡنَ ٱلۡعَذَابَ ﴾ (البقرة/165). أي: لو يعلمُ هولاءِ الذين ارتَكبُوا الظلم العظيم بِشركهم أن القدرة كلها لله على كل شيءٍ من العِقاب والثواب دون أنْدَادهِمْ ويَعلَمُون شدة عقابه للظالمين إذْ عَاينُوا العذَابَ يومَ القيامة، لكانَ مِنهم ما لا يَدخُل تحت الوصف من الندم والحسرة ووقوعِ العلم بظلمهم وضلالهم، فحذف الجواب كما في قوله تعالى: ﴿ وَلَوۡ تَرَىٰٓ إِذۡ وُقِفُواْ ﴾ (الأنعام/27)، وقولهم: « لَوْ رَأَيْتَ فُلَانًا وَالسَّيَّاطُ تَأْخُذُهُ»[1].

4-حذف المضاف:

فَسَّر الزمخشري قوله تعالى:﴿ هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأۡتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِي ظُلَلٖ مِّنَ ٱلۡغَمَامِ ﴾ (البقرة/210) فقال: « إتيانُ الله إتيانُ أمرِهِ وبأسه، كقوله تعالى: ﴿ أَوۡ يَأۡتِيَ أَمۡرُ رَبِّكَۚ ﴾ (النحل/33). وقوله تعالى: ﴿ إِذۡ جَآءَهُم بَأۡسُنَا ﴾ (الأنعام/43). ويجوز أن يكون المأتي به محذوفا بمعنى أن يأتيهم الله بِبَأْسِهِ أو بنقمتِهِ للدلالة عليه بقوله: ﴿ فَإِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ (الأنفال/49) »[2].

وهكذا نرى الزمخشري يؤوّل كل آية تدّل في ظاهرها على معنى يُنافي ما يجبُ في ذات الله سبحانهُ وتعالى ومقامهُ إلى ما يريدُ، فالوحدانية عند المعتزلة هي: نفيُ جميع الصفات المادية، والهيئة عن الله سبحانه وتعالى وإثبات أن صفاته عينُ ذاتهِ؛ لأنه لو كان غير هذا لَزِمَ أن يكون هناك صفة وموصوف وهذا من خواص المركب.

وقوله تعالى: ﴿ وَقِهِمُ ٱلسَّيِّـَٔاتِۚ وَمَن تَقِ ٱلسَّيِّـَٔاتِ يَوۡمَئِذٖ فَقَدۡ رَحِمۡتَهُۥ﴾ (غافر/09) يوحي ظاهرُ الآية القرآنية الكريمة من أن الله سبحانه وتعالى قد يَمحُو عن الإنسان السيئات وهذا يتعارضُ مع مبدأ المعتزلة في العدل الإلهي، وفي أن الإنسان حرّ في أفعاله يفعَلُ ما يريد في حياته

---

[1] الكشاف، 210/1.

[2] ينظر، المصدر نفسه، 250/1، 251.

الدّنيا، فقال الزمخشري في تفسير هذه الآية القرآنية الكريمة:« أي: العقوبات، أو جزاءُ السيئات. فحذف المضاف وهو (الجزاء) أو (العقوبة). أي المفعول به للفعل (وقهم) وأبقي المضاف إليه فَيُصبِحَ التقدير (وقهم عقوبة أو جزاء السيئات) فحذف المضاف على أن السيئات هي الصغائر أو الكبائر المتُوبُ عنها. والوقاية منها: التكفير أو قبول التوبة»[1].

استند الزمخشري في تأويله هذه الآية القرآنية الكريمة على تقدير مضاف محذوف ليتخلص من معنى الآية الظاهر الذي يتعارضُ مع معتقدِه الاعتزالي في قضية الوعد والوعيد في عدم المغفرة لصاحب الكبيرة غير التائب. إلاّ أنه وقعَ نتيجة هذا التأويل في تناقض، فلا يجوز على مبدأ المعتزلة في الوعد والوعيد أن يَقِيَ الله الكافرين عقوبة سيئَاتِهِمْ.

5 – حذف الصفة:

يقول تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ (البقرة/20، 106، 109، 148، 259، 284، آل عمران/ 26، 29، 165، 189. المائدة/ 17، 19، 40، 120. الأنعام/17. الأنفال/41). فظاهرُ الآية يدل على أن الله سبحانهُ وتعالى خالقُ كل شيء سواء أكان إيمانا أو كفراً وهذا يتنافى مع عدل الله سبحانه وتعالى عند المعتزلة فَهمْ يَرَوْنَ أنَّ الله يخلقُ الإيمان والكفر من خلقِ الإنسان وذلك تنزيهًا لله سبحانهُ وتعالى عن فعل القبيح.

فقال الزمخشري:« تقدير الآية: إنَّ الله على كل شيءٍ مستقيم قدير»[2]. فالزمخشري يقدّر محذوفاً هو صفة شيءٍ فَحَدُّ القادر أن لا يكون الفِعلُ مستحيلاً، فالمستحيل مستثنى في نفسه عند ذكر القادِر على الأشياء. [3]

فتأويل الزمخشري بتقدير صفة محذوفة في هذه الآية يَنْفِي دلالة ظاهرهاَ في إطلاق قدرة الله سبحانه وتعالى على خلق الأفعال، ويحدّدُها بالأفعال الممكنة والجائزة عليه سبحانه وتعالى، وذلك يتناسبُ مع معتقّده الاعتزالي القائم على نفي القبيح عن الذات الإلهية، وهذا نابعٌ من إيمانهم بعدْلِ الله سبحانه وتعالى.

---

[1] ينظر، الكشاف، 149/4.

[2] المصدر نفسه، 95/1.

[3] ينظر، المصدر نفسه، 95/1.

المبحث الثاني: التقديم والتأخير.

وكان النظر في صياغة الجملة ودلالات اختلاف الصوغ فيها مَوْضِعَ اهتمام البلاغيين والنّحاة، وبَذَلَ النحاة في ذلك جهوداً خِصبة. فكانت كتبهُم تشتملُ على كثير من المباحث البلاغية في هذا الباب.

وإذا كان النحو هو انتِحَاءُ سَمْتِ كلام العرب في تصرفه من إعراب وغيره ليلتحِقَّ من ليس من أهل العربية بأهْلِهَا في الفصاحة –كما يقول ابن جني– فلا غرابة أن نجد الإعراب في كُتُبِهِ الأولى ممزوجا بكثير من أسرار التراكيب[1]، إذ مُهمة النحو في نظرِهِمْ لا تقفُ عند حدوُدِ الإعراب بل هي أكبرُ من هذا وأعظَمُ، يُوضِحُهاَ أبو سعيد السيرافي حيث يقول:« معاني النحو منقسمة بين حركات اللفظ وسكناته، وبين وضع الحروف في مواضعها المُفْضِية لها. وبين تأليف الكلام بالتقديم والتأخير وتوخي الصواب في ذلك وتجنب الخطأ»[2].

وقد تناول عبد القاهر هذا الباب في كتاب: « هو بابٌ كثير الفوائد جمُ المحاسن، واسعُ التصرفات بعيدُ الغاية، لا يزالُ يفْتُرُ لك عن بديعةٍ، ويُفضِي بك إلى لطيفة. ولا تزال ترى شعراً يَرُوقُكَ مَسْمَعُهُ، ويلطفُ لديك موقعه ثمّ تنظرُ فتجدُ سبب أن راقك ولَطُف عندك أن قدّم فيه شيءٌ وحوّلَ اللفظ عن مكانه إلى مكان»[3]. فالتقديم والتأخير عند عبد القاهر نقلٌ في الكلام وتغييرٌ لمواضع الكلمات الأصلية ومَواقِعِها في السياق.

وفي محاورةٍ للمعاجم اللغوية وجدنا أن الأصوات (القاف، الدال، الميم) أصل يدُل على (السبق)، جاء في القاموس المحيط: « ومقدمة الجيش: متقدّمؤهُ، ومن كل شيءٍ أوَّلَهُ»[4]. ويقول الزمخشري:«(ق د م): تقَدّمَهُ وتقدَّمَ عليه واستقدم(لا يستأخِرونَ عنه ساعة ولا يستقدمون) واستقدمت رِجَالَكَ، وفرسٌ مستقدم البركة، وقدم قومه بقَدَمِهِم ومنه قادمة الرّحل، نقيض آخِرته»[5]. فمُقدِّمُ كل شيء نقيضُ مُؤخِرّهِ[6].

---

[1] الخصائص، مكتبة جامعة الرياض، قسم المخطوطات، ص07.

[2] أحمد الشعراوي، تاريخ البلاغة، ص 31.

[3] دلائل الإعجاز، ص 96.

[4] الفيروز آبادي، مادة (ق، د، م)، ص 1158.

[5] أساس البلاغة، مادة (ق، د، م)، ص 357.

[6] لسان العرب، مادة (ق، د، م) ،429/7.

ومن أسماء الله تعالى: « المقَدِّمُ: وهو الذي يُقَدِّمُ الأشياءَ وَيَضَعُها في مواضِعِهَا، فَمَنْ اسْتَحَقَ التَّقْديمَ قَدَّمَهُ»[1]. والتقديم والتأخير تفعيل وهو مصدر (فعّل)، والتضعيف في الفعل للتعدية[2].

ومن خلال ما تقدم ذكرهُ من تعريفات لغوية نصِلُ إلى أن التقديم والتأخير نقلٌ وتحريك لمواضع الألفاظ داخل السياق، فكل تأخير هو تأجيل، وكل تقديم هو سبق، وهذا هو الأصلُ اللغوي للمادتين (ق، د، م) و (أ، خ، ر) وكلاهما تغيير وخروج بالكلمات عن رُتَبِها الأصلية.

ولما وجد علماء المعاني شيئا من النقل والتحريك بين مكونات العبارة في اللغة العربية أخذوا هذا الثنائي – التقديم والتأخير– وجعلوه مصطلحا لأحد تقنيات النظم فيها. كما اعتبره الجرجاني أحد مكونات النظم وتقنياته إذ يرى أن النظم هو توخي معاني النحو والتصرف في الأبواب النحوية ومما يتصرف فيه التقديم والتأخير.[3]

فثنائية التقديم والتأخير تشير إلى ارتباط طرفين فإذا قدمت كلمة فهناك أخرى قد أخِرّت وإذا رُفع هذا الثنائي فهناك نظام محفوظ لا ترتيب معهود، ووراء هذا الوجود وعدمه أغراض مقصودة وأسرار مكنونة.

1– أنواعه:

لعل أوضح تقسيم للتقديم والتأخير في كتب المتقدمين هو تقسيم عبد القاهر الجرجاني الذي قسمه إلى قسمين:

أ– القسم الأول:

« يُقال إنه على نية التأخير، وذلك في كل شيءٍ أقررتَهُ مع التقديم على حُكمه الذي كان عليه وفي جنسه الذي كان فيه كخبر المبتدأ إذا قدمته على المبتدأ والمفعول إذا قدمته على الفاعل كقولك: مُنْطَلِقٌ زيدٌ، وضرب عمرًا زيد، معلوم أن (منطلق) و (عمرًا) لم يخرجا بالتقديم عما كانا

---

[1] لسان العرب، مادة (ق، د، م)، 425/7، 426.

[2] شرح الأشموني على حاشية الصبان، 96/2.

[3] عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 81، 82.

عليه من كون هذا خبر مبتدأ مرفوعاً بذلك وكونُ ذاك مفعولاً ومنصوباً من أجله كما يكون إذا أخرت»[1]. فالمقدّم يحتفظ بوظيفته النحوية التي كان عليها قبل التقديم.

ب– القسم الثاني:

« تقديم لا على نية التأخير، ولكن على أن تنقل الشيء من حُكم إلى حكم وتجعله بابًا غير بابه، وإعراباً غير إعرابه وذلك أن تجيء إلى اسمين يحتمل كل واحد منهما أن يكون مبتدأ أو يكون الآخر خبراً له فتُقدِّمَ تارةً هذا على ذلك وأخرى ذاك على هذا ومثالهُ ما تصنعُه بزيد والمنطلق حيث تقول مرةً: زيد المنطلق، وأخرى: المنطلقُ زيد فأنت في هذا لم تقدم المنطلق علىأن يكون متروكاً على حكمه الذي كان عليه مع التأخير فيكون خبر مبتدأ، كما كان بل على أن تنقلهُ عن كونهِ خبرًا إلى كونه مبتدأ، وكذلك لم تؤخر زيدًا على أن يكون مبتدأ كما كان بل على أن تخرجه عن كونه مبتدأ إلى كونه خبرًا»[2]. فالمقدم فقد وظيفته النحوية بعد التقديم.

كلّنا يعلمُ أن الألفاظ لباسُ المعاني وقوالبُها، ومن حقها أن تكون مرتبة ترتيباً منطقيا متماشيا مع المعاني وقد اتفق علماءُ اللغة على أن المسندَ إليه ينبغي أن يتقدم على المسند فهو المحكومُ عليه، أما المسندُ فمن حقّه أن يتأخرّ لأنّه المحكوم به.

2/ تقديم المسند إليه:

أ– تقديم المسند إليه للاختصاص:

يرى السكاكي أن تقديم المسند إليه على الخبر الفعلي يُفيد الاختصاص بشروط متعلقة بالمسند إليه؛ إذا كانَ معرفة، أما إذا كان نكرة مثل: رجلٌ جاءني فإنّه يُفيدُ عنده الاختصاص قطعا لأنّ النكِرة المتقدمة على الخبر الفعلي لا بُدَّ أن تكون دالة على الاختصاص، وإلاّ لم يَصْلُح وقوُعُها مبتدأ.[3]

---

[1] عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 106.

[2] المرجع نفسه، ص 106، 107.

[3] ينظر، مفتاح العلوم، تح: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، ط2، بيروت، 1987، ص 196.

وهذا إذا كان الخبرُ فِعليا، أما إذا كان اسم الفاعل وشبهه نحو: (محمد كاتب) و ﴿وَمَآ أَنتَ عَلَيۡنَا بِعَزِيزٍ﴾ (هود/91)، فقد ذهب البعض إلى أنّه مثل: الخبر الفعلي وذهب البعض إلى أنَّه ليس كذلك. [1]

والذي نراهُ أن السياق ذوُ أثر فاعلٍ في تحديد هذه الدلالات وكان الزمخشري يقضي في هذا الأسلوب وفقَ السياق. فمرةً يرى فيه الاختصاص كما في قوله تعالى حكايةً لمقالة قوم شعيب عليه السلام له: ﴿وَلَوۡلَا رَهۡطُكَ لَرَجَمۡنَٰكَۖ وَمَآ أَنتَ عَلَيۡنَا بِعَزِيزٍ﴾ (هود/91)، حيث قدم المسند إليه (أنت) على الخبر المشتق (بعزيز). [2]

فقال الزمخشري: « أي: لا تَعِزُّ علينا ولا تكرَم، حتى نُكرمَك من القتل ونرفَعَكَ عن الرَّجمِ، وإنما يَعِزُّ علينا رهطكَ، لأنهم من أهل ديننا لم يختاروك علينا ولم يتبعوك دونَنَا وقد دَلَّ إيلاءُ ضميرِهِ حرف النّفي على أن الكلام واقع في الفاعل لا في الفعل، كأنه قيل وما أنت علينا بعزيز، بل رَهْطُكَ هُمْ الأعِزّة علينا، ولذلك قال في جوابهم: (أَرَهْطِي أَعَزُّ عَلَيْكُمْ مِنْ الله) ولو قيل ما عَزَزْتَ علينا لمْ يصح هذا الجواب» [3].

فيُفهَمَ من الآية من خلال تفسير الزمخشري نفْيُ العزَّة عن شعيب – عليه السلام– وإثباتُها لِرَهْطِهِ أي: تخصيصه بانتفاء العِزّة، وأما قوله: « فقد دَلَّ إيلاءُ ضميره حرف النفي على أن الكلام واقعٌ في الفاعل لا في الفعل، كأنه قيل: وما أنت علينا بعزيز بل رهطُك هُم الأعِزَّةُ علينا»[4].

فقد اعترض عليه القزويني بقوله: « وفيه نظر لأننا لا نسلم أن إيلاءَ الضمير حرف النفي إذَا لَمْ يكن الخبرُ فِعْلِيًا يُفيدُ الحصر»[5].

---

[1] محمد محمد أبو موسى، خصائص التراكيب دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني، ص 233.

[2] ينظر، الجرجاني (ركن الدين محمد بن علي)، الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة، تح: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت 2002، ص 47، 48.

[3] الكشاف، 408/2.

[4] المصدر نفسه، 408/2

[5] الإيضاح في علوم البلاغة، ص 38.

والحق أن المشتق هنا في مقام الفعلِ هو أصلح للسياق والنظم فقد أشار الزمخشري إلى أنه لو قيل (وما عززت علينا)، لم يصلح قوله: ﴿ أَرَهۡطِيٓ أَعَزُّ عَلَيۡكُم مِّنَ ٱللَّهِ ﴾ (هود/92) جواباً لهُم.

فواضحٌ أن للسياق أثرًا جَلِّيًا في تحديد دلالة الاختصاص، والزمخشري لم يَحكمْ بالاختصاص إلاّ وفْقَ ما يقتضيه السياق، وها هو يجيبُ عن كيف صَحَ قوله (أرهطيَ أعزُّ عَلَيْكُمُ مِنَ الله)، والكلام واقعٌ فيه وفي رهطه وأنهم الأعزة عليهم دونه[1]. بقوله: قلت تهاونُهم بِهِ، وهو نَبيُّ الله تهاون بالله فحين عَزَّ عليهم رَهْطُهُ دونَهُ كان رهطُهُ أعزَّ عليهم من الله.

والتخصيص لا يتعارض مع ما أشار إليه الشيخ ابن عاشور من أن قصدهم من هذا الكلام تحذيره من الاستمرار على مُخالفة رهطه. فهم سلبوا عنه العزّة أي خصصوهُ بانتفاء العزّة وقَصَرُوهاَ على قومه دونَهُ، فليس صحيحا أنه لا يفيد تخصيصا ولا توكِيدًا لأن الزّجر والتحذير لا يتضح إلا من وراء التخصيص بالانتفاء.[2]

يقول تعالى: ﴿وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنَ ٱلنَّارِ ﴾ (البقرة/167). يتألف هذا التركيب من أداة نفي (ما)، ومبتدأ (ضمير) وخبر (وصف مشتق)، وجار ومجرور، وكان الأصل أن تكون الجملة فعلية لتجانُس ما قبلها كأن يقال: (وما يخرجون) وعَدَلَ عنها إلى الجملة الاسمية للدلالة على الثبوت وإفادة الاختصاص بتقديم المسند إليه الضمير.[3]

ويرى الزمخشري أن ليسَ هناك اختصاص في هذا التقديم[4]، وصرح بأنّ التقديم هنا يدل على قوة أمرهم فيما أسندَ إليهم، لا على الاختصاص.[5]

أما ابن المنير الإسكندري فيرى أن الزمخشري خالف ما يقتضيه نظمُ الآية وهو الاختصاص والحصر من أجل عقيدته في الاعتزال التي تخالف عقيدة أهلِ السنة في مرتكب الكبيرة، فالمعتزلة

[1] ركن الدين الجرجاني، الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة، ص 48.

[2] ينظر، التحرير والتنوير، الدار التونسية للطبع والنشر، ط ، تونس، 1976، 12/ 150.

[3] محمد خان، لغة القرآن الكريم دراسة لسانية تطبيقية للجملة في سورة البقرة، ص 123.

[4] المرجع نفسه، ص 123.

[5] الكشاف، 210/1.

يرون أنه يخلدُ في النار، وعند أهل السنة لا يخلدُ في النار إلا الكافِرَ وأما العاصي وإن أصَرَّ على المعاصي فتوحِيدُه يُخرجُه منها، فلما استشعر الزمخشري دلالة الآية لِماَ يعتقده أهلُ السُنة جعل الضمير المقدم يُفيدُ نسبةَ تأكيد الخلودِ إلى الكُفار لا اختصَاصَهُ بهم.[1]

يقول السكاكي:«والتخصيص لازمٌ للتقديم»[2]. وكذلك فعل أبو حيان بقوله:« وفيه دَسيسةُ اعتزال لأنه إذا لم يدّل على الاختصاص لا يكون فيه ردّ لقول المعتزلة إن الفاسِق يخلدُ في النار ولا يخرج منها»[3]. ثم ذكر أنه لا دلالة في الآية على شيء من المذهبين فالذي يُفهم منها نفي الخروج من النار إذْ المشاركة في ذلك أو عدمها تُفهم من دليل خارج، وليس في الآية دليل على الاختصاص ولا المشاركة.[4]

وقبل هذا أشار إلى أن قوله تعالى: ﴿وَمَا هُم بِخَـٰرِجِينَ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ (البقرة/167). يدل على دخولهم لأنهُ لم يسبق في الآية إلا ما يدل على رُؤيتهم العذاب ولأنه لم يتقدم في الآية نص على دُخولِهم، وجاء الخبرُ مصحوباً بالباء الدالة على التوكيد.[5]

وكذلك أشار الشيخ "ابن عاشور" إلى أن تقديم المسند إليه على المسند المشتق لا يفيد بذاته التخصيص وقد يستفاد من بعض مواقعه معنى التخصيص بالقرائن وليس في الآية ما يفيد التخصيص ولا ما يدْعُو إليه.[6]

والحقيقة أن التقديم لا يفيدُ بذَاته التخصيص دائمًا إذ للقرائن دورٌ كبير في تحديده وسواء أفاد التركيب التخصيص أم لا، فإنّ الدلالة الحقيقية عند المتكلم أما السامع فإنه يصنع منها دلالات تُوجهُها عوامل كثيرة، منها التعصب المذهبي.[7]

---

[1] ينظر، هامش الكشاف، 210/1.

[2] مفتاح العلوم، ص 101.

[3] البحر المحيط، 649/1.

[4] المرجع نفسه، 649/1.

[5] المرجع نفسه، 649/1.

[6] التحرير والتنوير، 100/12، 101.

[7] محمد خان، لغة القرآن الكريم، دراسة لسانية تطبيقية للجملة في سورة البقرة، ص 124.

وقد خطأ "محمد محمد أبو موسى" قول من قال: أن الزمخشري خالف ما يقتضيه هذا التركيب من اختصاص كي لا تصدم الجملة مع ما يعتقِدُهُ فالزمخشري يقول مثل هذا في آيات كثيرة لا علاقة لها بالاعتزال.[1]

فَمِمَّا قال فيه الزمخشري بغرض التوكيد في النفي والخبر مشتق في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾ (البقرة/08)، حيث قدم المسند إليه في النفي وأخر الخبر، وهو غير فعل. وقال الزمخشري في هذا الإسناد: «وفيه من التوكيد والمبالغة ما ليس في غيره وهو إخراج ذواتهم وأنفسهم من أن يكونوا طائفة من طوائف المؤمنين»[2].

وقوله تعالى: ﴿ مَآ أَنتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ﴾ (القلم/2) أشار الزمخشري إلى إفادةِ توكيد نَفْي الجنون عنه[3]. وليس للتقديم في الآيتين صلة بالاعتزال.

ومما تقدم نخلص إلى أن سياق النفي في الآية يفيد التوكيد ولا يفيدُ الاختصاص حتى يتهم الزمخشري بالتهرب منه لأجل عقيدته، ولا يعني هذا دِفَاعاً عن عقيدته وقد أشرنا سابقا إلى أن الصورة التي تستلزمُ الاختصاص هي التي يقدم فيها المسند إليه في حيزِ النفي والخبر فعلي، وأنّ السكاكي يشترط أن يكون المقدمَّ فاعلاً في المعنى فقط، وسيأتي أن الاختصاص ليس لازمًا حتى في هذه الصورة.

وقد يتقدم المسند إليه ضميراً بغرض التخصيص إلى جانب التهديد نجد هذا في قوله تعالى: ﴿ وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ ٱلْأَعْرَابِ مُنَٰفِقُونَ ۖ وَمِنْ أَهْلِ ٱلْمَدِينَةِ ۖ مَرَدُواْ عَلَى ٱلنِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ ۖ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ ۚ سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾ (التوبة/101).

---

[1] دلالات التركيب، ص 202، 203.

[2] الكشاف، 63/1.

[3] المصدر نفسه، 573/4.

ففي قوله: (لا تعلمهم) ما يفيد أنه لا يعلمُهم أحد لأنه إذا كان لا يعلمهم الرسول – صلى الله عليه وسلم– فمِن باب أولَى أن لا يعلمهم غيره. وفي قوله (نحن نعلمهم) ما يفيد أنه «لا يعلمهم إلا الله لا يطلع على سرّهم غيره، لأنهم يُبطنون الكفر في سُوَيْدَاوَاتِ قلوبهم إبْطاناً»[1].

وفي هذه الجملة التي قصر فيها العلم بالمنافقين على الله – سبحانه – تهديد لهم[2] بكشفهم وعقابهم حيث قال تعالى: ﴿ سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ ﴾ (التوبة/101). وبذلك يتضح تَعالُق التحضيض والتهديد؛ فنحن نعلمهم ونكشفهم ونعذبهم ولا يقدر على ذلك علمًا وعَملاً غيرنا، فليرتَدِعوا وإلاّ سيكون عذابهم مُضاعَفًا في الدنيا والآخرة.

ب– تقديم المسند إليه في الاستفهام:

– الاهتمام والإنكارُ ونفي الاختصاص:

قال تعالى: ﴿أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ﴾ (يونس/99). قال الزمخشري: « وإيلاء الاسم حرف الاستفهام للإعلام بأن الإكراه ممكن مقدور عليه، وإنما الشأنُ في المكرَهِ من هو ؟ وما هو إلا وَحْده لا يشاركُ فيه، لأنه هو القادر على أن يفعلَ في قلوبهم ما يضطرون عنده إلى الإيمان، وذلك غير مُستطاع للبشر»[3].

وقد اعترض الشيخ "ابن عاشور" على معنى الاختصاص الذي أشار إليه الزمخشري في تقديم المسند إليه، لأن قرينة التقوّي واضحة كما أشار إليه السكاكي، وسبق تقديمه في مقدمة هذا المبحث حيث قال:« والاستفهام في:(أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاس) إنكاري فنزّل النبي – صلى الله عليه وسلم– لحرصه على إيمان أهل مكة وحَثيثِ سعْيه لذلك بكلّ وسيلة صالحة منزلة، من يحاول إكراههُم على الإيمان حتى ترتّب على ذلك التنزيل إنكارهُ عليه.

---

(1) الكشاف، 295/2.

(2) ينظر، المصدر نفسه، 295/2، 296.

(3) المصدر نفسه، 359/2.

ولأجل كون هذا الحرص الشديد هو محل التنزيل ومصبّ الإنكار، وقع تقديم المسند إليه على المسند الفعلي، فقيل (أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ) دون أن يقال: أَفَتُكْرِهُ النّاس أو أفأنتَ مُكرِهُ النّاس، لأنَّ تقديم المسند إليه على مثل هذا المسند يفيدُ تقوي الحكم فيفيدُ تقوية صدور الإكراه من النّبيّ ومعذرة له على عدم استجابتهم إيّاهُ، من بلغ المجهود حقَّ لَهُ العذر.

وليس تقديم المسند إليه هنا مُفيدًا للتخصيص أي القصر، لأنّ المقام غير صالح لاعتبار القصر، إذ مجرّد تنزيل النبيّ– صلى الله عليه وسلم– منزلة من يستطيع إكراه النّاس على الإيمان كافٍ في الإشارة إلى معنى الاختصاص غيرَ وَجيهٍ، لأنّ قرينة التقوّي واضحة كما أشار إليه السكاكي»[1].

والحق أن هناك فرقاً بين التقوّي الذي ذهب إليه السكاكي والتقوّي الذي يَعْنيه الشيخ ابن عاشور، فالأول يقصد تقوّي حكم الإنكار، والثاني يعني تقوّي صدور الإكراه، فما عَنَاهُ الشيخ ابن عاشور هو المقابل للاختصاص الذي أشار إليه الزمخشري، والفرق بينَ كل مما أرادَه الزمخشري وما ذهب إليه ابن عاشور دقيق.

فالزمخشري أراد نفي الاختصاص بالإكراه على الرسول – صلى الله عليه وسلم– وإثباته لله سبحانه لأنه هو القادر عليه، والشيخ ابن عاشور أراد تقوية إسنادِ فعِل الإكراه للرسول – صلى الله عليه وسلم– حرصا منه على إيمانهم وسعيا في ذلك بكل وسيلة صالحة لتكون التقوية محل الإنكار، مُشيرًا إلى أن في هذا تعريض بالثناء على النّبي – صلى الله عليه وسلم– ومعذِرة له على عدم استجابتهم إياه، ومن بلغ الجهد حق له العذر.[2]

وكلٌ منهما مُصيبٌ فيما ذهب إليه، وأخيرا يمكن استخلاص جملة من الأغراض البلاغية انطلاقا من هذه الآية باعتبار الاستفهام للإنكار والنفي، والتقديم ورد لقصرِ النفي على (المسند إليه) وتقوية إسناد الفعل إليه، وإظهار اهتمامه بأمرِ هداية قومه.

---

[1] المفتاح، ص 316. التحرير والتنوير، 293/11.

[2] التحرير والتنوير، 293/11.

أما بهاءُ الدين السبكي فأورد رأياً مخالفاً في مُصَنَّفِه عروس الأفراح، قال: « وحمل الزمخشري تقديم الاسم في قوله تعالى:﴿ أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ ﴾ (يونس/99) وقوله تعالى: ﴿ أَفَأَنتَ تُسۡمِعُ ٱلصُّمَّ أَوۡ تَهۡدِي ٱلۡعُمۡيَ وَمَن كَانَ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ﴾ (الزخرف/40). على أن المعنى: أفأنت تقدِر على إكْرَاهِهِمْ على سبيل القصر أي: إنما يقدِرُ على ذلك الله. ولم يقدِّر السكاكي فيه تقديما بل حَمَلَهُ على الابتداء دون تقدير التقديم كما هو أحد الاحتمالين اللذين ذكرهُما في: أنا قُمْتُ، فلا يُفيدُ غير تقوّي الحكم»[1] .

وصفوة القول أن كلام الزمخشري يُفْهمُ منه إفادة التقديم لمعنى الاختصاص في الآية الكريمة من سورة يونس.

3- تقديم المسند:

أجاز الزمخشري تقديم الخبر على المبتدأ مستشهداً على ذلك[2]، بقوله تعالى:﴿وَسَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ ءَأَنذَرۡتَهُمۡ أَمۡ لَمۡ تُنذِرۡهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ﴾ (يس/10). وهو بهذا يوافقُ البصريين الذين أجازوا تقديم الخبر على المبتدأ في حين لم يُجِزْهُ الكوفيون.[3]

وقد ذهب الكوفيون إلى أنه يجوز تقديم خبر (مَا زال) عليها، وذهب البصريون إلى أنه لا يجوز ذلك[4]. وقد وافق الزمخشري البصريين في عدم جواز تقديم خبرها عليها ولكنه أجاز أن يتقدم خبرها على اسمها، ولم يجز أن يتقدم خبر (ليس) عليها[5].

وقد ذهب الكوفيون إلى أنه يجوز تقديم خبر (ليس) عليها، أما البصريون فقد ذهبُوا إلى عدم جواز تقديم خبر (ليس) عليها، فالزمخشري بهذا قد وافق البصريين وخالف الكوفيين وهذا ما سنبينه في الشواهد الآتية. وأول ما نَسْتَهِلُ به هو: تقديم الخبر لإفادة الاختصاص.

---

[1] عروس الأفراح في شروح التلخيص، تح، عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية، ط1، بيروت، 2003، 300/1.

[2] المفصل في علم العربية، ص49.

[3] ابن الأنباري، الانتصاف، 08/1، مسألة (09).

[4] المرجع نفسه ،99/1، المسألة (17). وحسن عباس، النحو الوافي، 575/7.

[5] المفصل، ص269. ابن هشام، قطر الندى وبل الصدى، ص 128.

أ – تقديم المسند للاختصاص:

وقد قال الخطيب: « إن تقديم المسند يكون لتخصيصه بالمسند إليه؛ يعني لقصر المسند إليه عليه فإذا قلت: قائمٌ زيد، صح أن يُفيدَ قَصر زيد على القيام ويكون المعنى(ما زيد إلاّ قائم) ومنه قوله تعالى:﴿ وَٱقۡتَرَبَ ٱلۡوَعۡدُ ٱلۡحَقُّ فَإِذَا هِيَ شَٰخِصَةٌ أَبۡصَٰرُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يَٰوَيۡلَنَا قَدۡ كُنَّا فِي غَفۡلَةٍ مِّنۡ هَٰذَا بَلۡ كُنَّا ظَٰلِمِينَ﴾ (الأنبياء/97). فإنما قدم المسند (شاخصة) ولم يقل فإذا هي أبصار الذين كفروا شاخصة، لأنه إذا قدّم الخبر أفادَ أنّ الأبصار مختصة بالشخوص من بين سائر صفاتها من كونها حائرة أو مطموسة أو مزورة إلى غير ذلك، من صفات العذاب أي: ليست إلاّ، شاخصة ولو قال: اقترب الوعدُ الحق فشخصت أبصارهم لما أفاد شيئا من هذه الصورة »[1].

كما يقدّم الخبر وهو جار ومجرور لإفادة الدلالة نفسها (الاختصاص) في مواطن متعددة وقف عندها الزمخشري، فيقول في قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ حَشۡرٌ عَلَيۡنَا يَسِيرٌ﴾ (ق/44): « تقديم الظرف يدل على الاختصاص، يعني لا يتيسر مثل ذلك الأمر العظيم إلا على القادر الذات الذي لا يشغَله شأن عن شأن» [2]. كما قال تعالى:﴿مَّا خَلۡقُكُمۡ وَلَا بَعۡثُكُمۡ إِلَّا كَنَفۡسٍ وَٰحِدَةٍ﴾ (لقمان/28).

ويقول في قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِلَيۡنَآ إِيَابَهُمۡ ثُمَّ إِنَّ عَلَيۡنَا حِسَابَهُم ﴾ (الغاشية/25- 26).

« فإن قلت: ما معنى "تقديم الظرف؟ قلت: معناه التشديد في الوعيد وإن إيابَهُم ليس إلا إلى الجبار المقتدر على الانتقام، وأن حسابَهم ليس بواجب إلا عليه، وهو الذي يحاسبُ على النقير والقطمير. ومعنى الوجوب: الوجوب في الحكمة»[3].

---

[1] محمد محمد أبو موسى، خصائص التراكيب، ص313 ،314.

[2] الكشاف، 384/4.

[3] المصدر نفسه، 595/4.

وقوله تعالى: ﴿أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلۡأُمُورُ﴾ (الشورى/53)، أي: أن الله تعالى مختص بصيرورة الأمور إليه دون غيره وقوله تعالى:﴿ لَهُ ٱلۡمُلۡكُ وَلَهُ ٱلۡحَمۡدُ ﴾ (التغابن/01)، فهذه الظروف لا وجه لتقديمها على عَامِلِها إلا ما ذُكر من الاختصاص.[1]

وتقدم الخبر في قوله تعالى: ﴿فَٱسۡتَفۡتِهِمۡ أَلِرَبِّكَ ٱلۡبَنَاتُ وَلَهُمُ ٱلۡبَنُونَ﴾ (الصافات/149)، قال الزمخشري: « لقد ارتكبوا في ذلك ثلاثة أنواع من الكفر أحدها التجسيم لأن الولادة مختصة بالأجسام. والثاني: تفضيل أنفُسِهِمْ على ربهمْ حين جعَلُوا أوضعَ الجنسين له وأرفعهمَا لهم، والثالث أنهم استهَانُوا بأكرَمِ خلق الله عليه وأقربهم إليه حيث أنثوهُم»[2].

وفي تقديم الخبر (لكم) و(له) تخصيص لعود الضمير بما تأخر وقد أبطل هذا التخصيص وانتفت هذه القسمة بواسطة الاستفهام الإبطالي[3]. أي: إبطالُ ادّعَائِهِمْ وإنكاره فتقديم الخبر هنا قد أفاد غرض الاختصاص، والإنكار في حيز الاستفهام.

ومن مواضع التقديم والتأخير التي استرعت انتباه الزمخشري قوله تعالى: ﴿ قَالَ أَرَاغِبٌ أَنتَ عَنۡ ءَالِهَتِي يَٰٓإِبۡرَٰهِيمُۖ لَئِن لَّمۡ تَنتَهِ لَأَرۡجُمَنَّكَۖ وَٱهۡجُرۡنِي مَلِيّٗا﴾ (مريم/46). فلاحظ تقديم الخبر على المبتدأ فقال: « وقدم الخبر على المبتدأ في قوله تعالى: ﴿ قَالَ أَرَاغِبٌ أَنْتَ عَنَ آَلِهَتِي يَا إِبْرَاهِيمُ﴾ لأنه كان أهم عنده وهو عنده أعنى، وفيه ضربٌ من التعجب والإنكار لرغبته عن آلهته، وأنّ آلِهَتَهُ ما ينبغي أن يرغب عنها أحد»[4].

فآثر الأسلوب القرآني في هذا الموضع أن يأتي الكلام هنا على هذا النحو من التقديم والتأخير؛ لأن السياق في هذا الموضع يدل على أن الإنكار والتعجب اللذّين تدّل عليهما الهمزة ينصبان على رغبة إبراهيم في ترك عبادة تلك الآلهة لا على شخصه.[5]

---

[1] الكشاف، 533/4.

[2] المصدر نفسه، 60/4.

[3] ابن هشام، مغني اللبيب، 24/1.

[4] الكشاف، 19/3.

[5] مصطفى شعبان عبد الحميد، المناسبة في القرآن، دراسة لغوية أسلوبية للعلاقة بين اللفظ والسياق اللغوي، ص 298، 299.

ولعل هذا الإنكار الذي لَقيهُ إبراهيم من أبيه على ما يدعو إليه يرجع إلى أن من يعبد ما لا يسمعُ ولا يبصرُ ولا يُغني شيئا إنما طُمسَ على عقله ومدّه الشيطان في الغيّ واختلّ الصواب عنده، وعُكسَ المنطق لديه وصار في منظوره الحق باطلاً والباطل حقًّا ومن كان كذلك لا يقبل أن يأتيه أحد بالصواب، فهو لاَ بُدَّ أن ينكر على أي شخص أن يدعوه إلى خلاف ما يعتقدُ إذ صار ما يعتقده هو الحق وما يعتقده غيره الباطل. [1]

قال العلوي: « فلّما سمعَ كلامَهُ هذَا وتفطن لما دَعَاهُ إليه أقبل عليه بفظاظة الكفر وجلافة الجهل، وغلظ العناد فنادَاهُ باسمه ولم يقل يا بُنيَّ كما قال إبراهيم، يا أبتِ إعراضاً عن مقالته وإصراراً على ما هو فيه، ثم إنه قدَّم خبر المبتدأ بقوله تعالى: ﴿ أَرَاغِبٌ أَنتَ ﴾ اهتماماً بالإنكار وتمادياً في المبالغة في التعجب عن أن يكون من إبراهيم – عليه السلام- مثل هذا»[2].

وهذا التعجب والإنكار دلَّ عليهما الاستفهام الإنكاري، ثم دلت عليهما البنية التركيبية التي ورد عليها هذا الاستفهام حين قدّم الخبر (أراغبٌ) على المبتدأ (أنتَ)، فدلّ على أن رغبة إبراهيم عن آلهة أبيه هي ما أنكرهُ عليه أبوهُ وتعجب منه.[3]

ب – تقديم خبر (ليس):

تحقق غرض الوعيد في دخول الاستفهام على (ليس) المقدم خبرها على اسمها في قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِٱلْحَقِّ لَمَّا جَآءَهُۥٓ ۚ أَلَيْسَ فِى جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَـٰفِرِينَ ﴾ العنكبوت/68، ففي قوله: (أليس) تقرير لثوائهم في جهنم، وأشار الزمخشري إلى أنّ في هذا الاستفهام وجهين: أحدهما: إلا يثوون في جهنم وألّا يستوجبون الثواء فيها، وقد افتروا مثل هذا الكذب على الله، وكذبوا بالحق هذا التكذيب، والثاني: ألم يصح عندهم أن في جهنّم مثوى للكافرين، حتى اجترؤُا مثل هذه الجرأة ؟. [4]

---

[1] مصطفى شعبان عبد الحميد، المناسبة في القرآن، ص 298، 299.

[2] الطراز، دار الكتب الخديوية، د ط، مصر، 1914، 69/2.

[3] مسعود بودوخة، دراسات أسلوبية في تفسير الزمخشري، عالم الكتب الحديث، ط1، إربد، 2011، ص 21.

[4] ينظر، الكشاف، 449/3، 450.

وفي تقديم الخبر تقرير لظرفيه الثواء للكافرين وإظهار للوعيد والتشديد، ونجد هذا التقرير والوعيد في تقديم خبر (ليس) في الاستفهام في سورة الزمر في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَذَبَ عَلَى ٱللَّهِ وَكَذَّبَ بِٱلصِّدْقِ إِذْ جَآءَهُۥٓ ۚ أَلَيْسَ فِى جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَـٰفِرِينَ ﴾ (الزمر/32). وقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ تَرَى ٱلَّذِينَ كَذَبُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ ۚ أَلَيْسَ فِى جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْمُتَكَبِّرِينَ﴾ (الزمر/60). فالغرض من الاستفهام بالهمزة هو التقرير والوعيد.[1]

ج- تقديم خبر (كان):

قُدِّمَ خبر (كان) في حيز النفي في قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ (الإخلاص/04)، وقد أجاز سيبويه تقديم وتأخير الظرف المستقر واستحسن تأخير الظرف اللّغو. وكيف أن أفصح الكلام وأعربه وهو القرآن الكريم قُدِمَ فيه الظرف اللّغو (له) عن خبر (كان) واسمها، وتبين هناك أن ذلك كان لأهميته في نفي المكافأة عن الذات الإلهية، فالظرف أهم شيءٍ وأعناه وأحقه بالتقديم وأحراه.[2]

وهذه الأهمية جعلت المفسرين يُولُونهُ عنايتهم بالبحث في تقديمه أكثر من البحث في تقديم ما هو محطّ الفائدة (كفؤا) مكتفين في هذا الأخير بالإشارة إلى أنه خبر (كان)، قدم على اسمها، ويمكننا ملاحظة هذا الفرق في عنايتهم بالنظر في بعض التفاسير[*]، ولعل السبب في ذلك يعودُ إلى اهتمَامِهِم بتفريق سيبويه بين الظرف المستقر والظرف اللَّغو. واستحسانه لتأخير الظرف اللغوي كما هو في فصيح الكلام العربي ومُحاولتهم إيجاد تبرير لعدم ورُوده في القرآن على ما نص عليه سيبويه، وقد رأينا الزمخشري بررّ ذلك بأهمية المجرور في نفي المكافأة عن الذات

---

[1] عبد الكريم محمد يوسف، أسلوب الاستفهام في القرآن، مطبعة الشام، ط1، دمشق، 2000، ص126.

[2] الكشاف، 813/4، 814.

[*] المصدر نفسه، 813/4. أبو حيان، البحر المحيط، 530/8، 531. البيضاوي (ناصر الدين أبي الخير الشيرازي الشافعي، ت691هـ)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تفسير البيضاوي، دار إحياء التراث، د ط، بيروت، د ت، 5 /347.

الإلهية. ونحن هنا بصدد النظر في تقديم خبر (كان) على اسمها، ولكن قبل ذلك ننظر في الإعراب فنجد أن (أحد) اسم (كان) و (كفوًا) خبرها و (له) صفة للنكرة فلما تقدمت انتصبت على الحال.[1]

وقيل صلة (كفوا) ومنع أبو حيان أن تكون خبرا لأن المعنى يأباه[2]. والمعنى لم يُكافئه أحد ولم يماثله ولم يشاكله من صاحبة وغيرها. ولهذا المعنى يتضح الغرض من تقديم الخبر في الاهتمام بنفي المكافأة عن ذاته – عزّ وجلّ- [3].

د- تقديم المسند في حيز (النفي):

جاء في قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱدۡعُواْ ٱلَّذِينَ زَعَمۡتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِۖ لَا يَمۡلِكُونَ مِثۡقَالَ ذَرَّةٖ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلۡأَرۡضِ وَمَا لَهُمۡ فِيهِمَا مِن شِرۡكٖ وَمَا لَهُۥ مِنۡهُم مِّن ظَهِيرٖ﴾ (سبأ/ 22). « أي: قل يا محمد للمشركين ادْعُوا الذين عبدتموهم من دون الله من الأصنام ليكشِفُوا عنكم ما حل بكم والجؤوا إليهم فيما يعن لكم، وفي هذا تعجيز لهم وإقامة للحجة عليهم». ثم أخبر سبحانه على آلهتهم أنهم لا يملكون مثقال ذرة، وهي أقل الأشياء وفي نفي ملك الأقل للانتفاء لملك الأعظم.[4]

وفي قوله: ﴿ وَمَا لَهُمۡ فِيهِمَا مِن شِرۡكٖ وَمَا لَهُۥ مِنۡهُم مِّن ظَهِيرٖ﴾ (سبأ/22). نفيٌ لأن يكون لهم شركة في خلق السموات والأرض ولا في مُلكهما، ونفيٌ لأن يكون لله عوينٌ يُعِينُهُ على تدبير خلقه. وفي ذلك إظهار لعجزهم وبُعدهم عن أحوال الربوبية، فلا يصح أن يدعوا كما يُدْعى ويرجُوا كما يُرجَى.[5]

---

[1] ينظر، الزجاج، إعراب القرآن، 282/3، 283.

[2] البحر المحيط، 531/8.

[3] الألوسي، روح المعاني، 355/30.

[4] البحر المحيط، 264/7.

[5] الكشاف، 579/3.

وفي تقديم الخبر (لهم) على المبتدأ (من شرك) وتقديم الخبر (له) على المبتدأ (من ظهير) في حيز النفي توكيد لانتفاء أي نوع من مشاركة معبوداتهم في الخلق، وانتفاء أي إعانة له – عزّ وجلّ– من قبل تلك المعبودات، ليحصل بعد ذلك تقرير عجزهم وتحقيق انتفاء صفة الربوبية عنهم.

4– تقديم المفعول به:

أ – تقديم المفعول به للإختصاص:

وأما التقديم في المتعلقات فإن الكلام فيه ينقسم إلى قسمين: الأول: تقديم المتعلقات على العامل، والثاني: تقديم بعض المتعلقات على بعض، والزمخشري يبينُ فائدة تقديم المعمول على العامل، ويشرح ما تتضمنه من معنى الاختصاص في مواطن كثيرة[1]، منها قوله في الآية الكريمة:﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾ (الفاتحة/05).

حيث قدم مفعولي (نعبد) و (نستعين) لقصد الاختصاص[2]. والمعنى نخصك بالعبادة، ونخصك بالاستعانة فلا نعبد إلا إياك ولا نستعين إلا بك إذ لا تصح العبادة إلا لله، ولا تجوز الاستعانة إلا به. ولو قيل نعبدك ونستعينُكَ لم يُفِد نفي عبادتهم لغيره ولا الاستعانة بغيره، وذلك نظير قولك (أكرمتك) و (إياك أكرمت)، فقولك (أكرمتك) يفيد أن المتكلم أكرم المخاطب ولا يفيد أنه خصهُ بالإكرام بخلاف قولك (إياك أكرمتُ) فإنه يُفيدُ أنه خصه بالإكرام فلم يُكرم أحداً غيره.[3]

وتكرير (إياك) مع فعل الاستعانة يفيد التخصيص على حصر الاستعانة به، فإنه لو قال: (إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ نَسْتَعِينُ) لأفاد أنه يخصه بالعبادة، ولم يُفِد أنه يخصه بالاستعانة نصا بل لم يُعين الذات التي تستعينُ بها أيضا.

---

[1] محمد محمد أبو موسى، البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري، ص 336، وفاضل صالح السمرائي، التعبير القرآني، ص 49.

[2] ينظر، الكشاف، 23/1.

[3] تفسير الرازي، 247/1.

كما أنه لو اقتصر على ضمير واحد فقال: (إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ نَسْتَعِينُ) لربما أفهمَ أنه لا يتقرب إليه إلا بالجمع بين العبادة والاستعانة. فلا يعبد من دون استعانة ولا يستعين من دون عبادة وهو غير صحيح ونظيرهُ أن تقول: (إياك أعطي وأحذر) فإن هذا قد يفهم أن الحذر يكون مع العطاء ولا يكون عطاء على وجه الاستقلال أو حذر على وجه الاستقلال وربما أُفهمَ أيضا الاستقلال في العطاء والحذر، فإن قال: (إياك أعطي وإياك أحذر) أفاد أنه يخصه بالعطاء، وأنه يخصه بالحذر على كل وجه سواء اجتمع العطاء والحذر أم لم يجتمعا.[1]

جاء في روح المعاني: « في سر تكرار (إيَّاك) فقيل للتنصيص على طلب العون منه تعالى فإنه لو جاء في القرآن: (إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ نَسْتَعِينُ) لاحتمل أن يكون إخباراً بِطَلَبِ المعونة من غير أن يعين ممن يطلب، وقيل لو اقتصر على واحد ربما توّهم أنه لا يتقرب إلى الله تعالى إلا بالجمع بينهما والواقع خلافه»[2].

أما صاحب البحر المحيط فقد رفض دلالة تقديم المعمول على الاختصاص بقوله:«والتقديم على العامل عنده – يعني الزمخشري- يوجبُ الاختصاص وليس كما زعم، قال سيبويه وقد تكلم على (ضربتُ زيدًا) ما نَصّهُ: وإذا قدمتَ الاسم فهو عربيٌّ جيّد كما كان ذلك يعني تأخيره عربياً جيّدًا وذلك قولك: زيداً ضربتُ، والاهتمام والعناية هنا في التقديم والتأخير سواء مثله في: ضرب زيد عمرًا، وضرب زيدًا عمرو»[3].

وعاد أبو حيان إلى مناقشة الزمخشري في قوله تعالى: ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ (الفاتحة/05) قال:« والزمخشري يزعم أنه لا يقدم على العامل إلا للتخصيص، فكأنه قال: ما نعبد إلا إياك... والتقديم عندنا إنما هو للاعتناء والاهتمام بالمفعول»[4].

---

[1] ينظر، فاضل صالح السمرائي، لمسات بيانية في نصوص من التنزيل، ص 23.

[2] الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن الكريم والسبع المثاني، 93/1.

[3] أبو حيان، 127/1.

[4] المرجع نفسه، 141/1.

وقد تعرض صاحب البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري لهذه المسألة فقال: « والحجة التي أقامها أبو حيان لرفض كلام الزمخشري حجة واهية وذلك لأنه لا يُحتجُ برأي على رأي على أننا لا نرى في كلامِ سيبويه ما يُعارضُ كلام الزمخشري، لأن سيبويه يُثبتُ العناية والاهتمام لدلالة صورة التقديم وهذه العناية لا تعني أن الصورة لا تفيدُ التخصيص لأنه لا منافاة بينهما ومن المقررّ أن النكات لا تتزاحمُ، وليس في كلام سيبويه ما يرفضُ دلالة الاختصاص كما أنه ليس في كلام الزمخشري ما يرفض دلالة العناية والاهتمام»[1].

وقول أبي حيان: « والتقديم عنده يوجبُ الاختصاص» - ليس كلاما دقيقا- حسب رأي محمد محمد أبو موسى، لأن التقديم عنده يفيد الاختصاص ولا يوجبُهُ ولذلك نراهُ يسكتُ عن الاختصاص في بعض الآيات كما سنرى في الآية: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ ٱللَّهِ يَبْغُونَ﴾ (آل عمران/83). وكما قال في قوله تعالى: ﴿ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا ﴾ (الأنعام/14). وفي قوله تعالى: ﴿ أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ تَأْمُرُوٓنِّيٓ أَعْبُدُ ﴾ (الزمر/64). فإنه جعل التقديم في كل هذا للأهمية، وسكت عن دلالة الاختصاص لأن المراد إنكار أن يكون غير الله بمثابة أن يتخذ وليا، وأن يكون غير دين الله بمثابة أن يقصد ويطلب، وأن يكون غير الله كذلك أهلاً لأن يُعبدَ. وكان التقديم ليتوجه الإنكار إلى المقدم فيفيدُ ما ذكرنا.[2]

وكثير من العلماء أجمعوُا على أن تقديم المفعول به في الآية الكريمة في قوله عزّ وجلّ ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (الفاتحة/05) قد أفاد معنى الاختصاص وهذا ما يثبت صحة كلام الزمخشري.[3]

---

[1] محمد محمد أبو موسى، البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري، ص 340.

[2] المرجع نفسه، ص 340.

[3] السكاكي، مفتاح العلوم، ص233. ومحمد بن عبد الرحمن الشيرازي الشافعي (ت905هـ)، جامع البيان في تفسير القرآن، تح: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 2004، /23. جلال الدين محمد بن أحمد المحلي (ت864هـ) وجلال الدين عبد الرحمن السيوطي، تفسير الجلالين، 1 /2.

ب – تقديم المفعول به للاستفهام:

وقد تدخُل همزة الاستفهام على المفعول فيكون هو المراد بمعناها فيقول في قوله تعالى ﴿ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا ﴾ (الأنعام/14) أولى غير الله همزة استفهام دون الفعل الذي هو اتخذ، لأن الإنكار في اتخاذ غير الله وليا، لا في اتخاذ الولي فكان أَوْلَى بالتقديم.

وفي تحليل لفائدة هذا التقديم قال عبد القاهر «وذلك لأنه قد حصَل بالتقديم معنى قولك أيكون غير الله بمثابة أن يتخذ وليا؟ و أيرضىَ عاقل من نفسه أن يفعل ذلك، وأيكون جهلٌ أجهلَ وعَمْيٌ أعْمىَ من ذلك؟ولا يكون شيءٌ من ذلك إذا قيلَ أأتخِذُ غير الله وليًا: وذلك لأنه حينئذٍ يتناوَلُ الفِعل أن يكون فقط ولا يزيدُ على ذلك» [1].

فتقديم المفعول أفادَ أن الإنكار متوجه إلى من يدعو إلى ذلك ويطلبه، وأن اتخاذ غير الله وليًّا يستحق فاعله التوبيخ والتقريع.

وليس في الأمر تخصيص كما نبه على ذلك الشيخ ابن عاشور، حيث ذكر أن التقديم للعناية بالمقدم وليس مفيداً للتخصيص، وأن من جعل التقديم هُنا مفيداً للاختصاص، أي انحصار اتخاذ الولي في غير الله فقد تكلف ما يشهدُ الاستعمال والذوقُ بخلافه.[2]

والأمرُ ذاته في قوله تعالى:﴿ قُلْ أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ تَأْمُرُوٓنِّيٓ أَعْبُدُ أَيُّهَا ٱلْجَـٰهِلُونَ ﴾ (الزمر/64).

حيث يقول سعد الدين في شرحه للكشاف مُعلقًا على قوله في الآية السابقة الذكر« فإن قلت لو كان التقديم للاختصاص لكان مدلولُ الكلام إنكار اختصاص الغير بالعبادة والربُوبية، وهو لا يفيدُ إنكار الشركة بل ربما يُفيدُ جوازَهَا بناءً على ما تقرر عندهم من أن النفي إذا أُدْخِلَ في كلام فيه قيد توجه إلى القيد خاصة. وأفاد ثبوت أصل الحُكْم قلت: ذلك إنما يكون إذا اعتبر القيد أولا ثم نفى، وأما إذا اعتبر النفي أولا ثم قيد فلا والتعويل على القرائن فههنا اعتبر النفي والإنكار ثم الاختصاص، فكان لاختصاص الغير بالإنكار بمعنى أن المنكر هو الأمر بعبادة الغير له»[3].

---

[1] دلائل الإعجاز، ص 122.

[2] التحرير والتنوير، 157/7.

[3] محمد محمد أبو موسى، البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري، ص 355.

وفي قوله عزّ وجلّ: ﴿ أَغَيْرَ ٱللَّهِ تَدْعُونَ ﴾ (الأنعام/40). «أي: أيكون غير الله بمثابة أن يُدْعَى في ذلك الحين والجواب أنكم ستتركون آلهتكم ولا تذكرونَها لأن أذْهانَكُمْ في ذلك الوقت مَغمُورة بذكرِ رّبكم وحدَهُ، إذْ هوَ القادرُ على كشف الضرر دون غيره»[1].

وفي هذا تكون الحجة عليكم، ويظهر الدليل على أن آلهتكم ليست جديرة بالعبادة وإنما المعبود بحقّ هو الله - سبحانه وتعالى- ويتضح الغرض من تقديم المفعول وهو الاهتمام به وليس تخصيصه فالمقصود به قصرُ الدّعاءِ على الله دون آلهتكم.

وجاء في قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ ٱلْجَحِيمَ صَلُّوهُ ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَٱسْلُكُوهُ﴾ (الحاقة/31، 32). وقد قال البلاغِيُون إن التقديم في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ الجَحِيمَ صَلُّوُهُ﴾ مُفيد للاختصاص، وكأنه قال: لا تصلوُه إلا الجحيم وهي نارٌ عظيمة وكذلك التقديم في قوله تعالى: (ثُمَّ في سِلْسِلَةٌ) على قوله: (فاسلكوه).[2]

قال الزمخشري: «سَلْكُهُ في السلسلة أن تُلوَى على جسده حتى تلتّفَ عليه أثناؤُهاَ وهو فيمَا بينها مرهق مضيق عليه، لا يقدر على حركة وجعلها سبعين ذِراعاً إرادَةُ الوصف بالطول كما قال تعالى: ﴿إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً ﴾ (التوبة/80). يريدُ: مرات كثيرة لأنها إذا طالت كان الإرهاق أشد، والمعنى في تقديم السلسلة على السلك مثله في تقديم الجحيم على التصلية أي لاَ تَسلُكُوهُ إلا في هذه السلسلة كأنها أفضَعُ من سائرِ مواضِعِ الإرهاقِ في الجحيم»[3]. وظاهر القول هُنا أن (الاختصاص) و (الحصر) مترادفان خلافاً لمن رأى التفرقة بينهُمَا.[4]

وقد عوّل الزمخشري على معنى الاختصاص هذا في تخريج قول تعالى:﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ (القيامة/23). وفق مذهبه الاعتزالي بما هو مُنافٍ للرؤية، إذْ يتخلّص من المعنى الظاهري الذي تدل عليه كلمة (ناظرة) والتي تثبِتُ رؤية الله مما يُخالف الاعتزال فيُورِدُ لها معنى آخر هو: التوقع

---

[1] الكشاف، 21/2.

[2] محمد محمد أبو موسى، خصائص التراكيب، دراسة تحليلية لعلم المعاني، ص 366، 367.

[3] الكشاف، 285/1.

[4] السيوطي، همع الهوامع، 166/1. ابن المنير، الانتصاف، 18/2.

والرجاء، فيقول: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ تنظر إلى ربّها خاصة لا تنظر إلى غيره، وهذا معنى تقديم المفعول.[1]

ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ ٱلْمُسْتَقَرُّ﴾ (القيامة/12). و﴿إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ ٱلْمَسَاقُ﴾ (القيامة/30). ﴿إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلْأُمُورُ﴾ (الشورى/53). و﴿وَإِلَى ٱللَّهِ ٱلْمَصِيرُ﴾ من الآيات (آل عمران/28، النور/42)، و ﴿وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾، من الآيات (البقرة/245، يونس/56، هود/34، القصص/70، يس/22)،﴿ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ (هود/ 88، الشورى/ 10).

كيف دل فيها التقديم على معنى الاختصاص،ومعلومٌ أنهم ينظرون إلى أشياء لا يُحيطُ بها الحصر، ولا تدخل تحت العدد في محشر يجتمعُ فيه الخلائق كلهم، فإنّ المؤمنين نظارة ذلك اليوم لأنهم الآمِنونَ الذين لا خوف عليهم ولا هُم يحزَنُون؛ فاختصاصه بنظرهم إليه لو كان منظورًا إليه محالٌ، فوجب حَمْلُهُ على معنى يصِّح معه الاختصاص، والذي يصحُ معه أن يكون من قول الناس أنا إلى فلان ناظرِ ما يصنَعُ بي، تريد معنى التوقع والرجاء... والمعنى: أنهم لا يتوقعون النعمة والكرامة إلاّ من ربّهم كما كانُوا في الدنيا لا يخشون ولا يرجوُنَ إلاّ إيّاه.[2]

ج– تقديم المفعول به للأهمية:

جاء في قوله تعالى: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ ٱللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾ (آل عمران/83). وفي هذه الآية إنكارٌ وتوبيخ لأجل التولي والإعراض، والمعنى أغير دين الله تطلبون أي تُدينون[3]. وفي هذا الاستفهام تعجب من حالهم كيف يكون ابتغاءَ غير الله و (له أسلم من في السموات والأرض).

---

[1] الكشاف، 649/4.

[2] المصدر نفسه، 649/4، 650.

[3] أبو حيان، البحر المحيط، 538/2.

وفي فائدة تقديم المفعول في الاستفهام قال الزمخشري: « وقدم المفعول الذي هو (غير دين الله) على فِعله لأنه أهم من حيث أن الإنكار الذي هو معنى الهمزة متوجه إلى المعبود بالباطل»[1].

ولا شك أن ما يقصدهُ الزمخشري من الأهمية في المفعول هو باعتبار الفعل الواقع عليه وهو منكر من حيث تعلقه بالفعل لأن المفعول لو كان خلاف ذلك لما أنكرت عبادته لأنه يكون الله سبحانه وتعالى[2]. ولذلك لا معنى لاعتراض أبي حيان على الزمخشري بأن معنى الهمزة لا يتوجه إلى الذوات، إنما يتوجه إلى الأفعال التي تتعلق بالذوات. فالزمخشري لم ينوّه للإنكار المتوجه إلى الذوات مجردة عما تعلقت به، لأنه إذا تجردت لا مُبرِرَ لإنكارهاَ فتقديم المفعول كان للاهتمام به من حيث قصده بالإنكار من جهة ما وقع عليه.

5– تقديم الجار والمجرور:

أ – تقديم الجار والمجرور للاختصاص:

في قوله تعالى: ﴿ هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأۡتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِي ظُلَلٖ مِّنَ ٱلۡغَمَامِ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَقُضِيَ ٱلۡأَمۡرُۚ وَإِلَى ٱللَّهِ تُرۡجَعُ ٱلۡأُمُورُ ﴾ (البقرة/210). حيث قدم الجار والمجرور (إلى الله) لإفادة الاختصاص فقد اختص سبحانه بذلك اليوم لانفراده فيه بالتصرف والحكم والملك، أي لا ترجع الأمور إلا إليه دون غيره.[3]

ولكن ابن الأثير لم ير في هذا التقديم معنى الاختصاص فهو عنده لمراعاة الحسن في الكلام[4]. في حين أن الاختصاص ظاهرٌ فيها لأنه لو نظمت الآية على غير تقديم، وقيل ترجعُ الأمور إلى الله لاحتمال إيقاع مرجع الأمور لله وحده[5].

هذا وقد سبق نقاش الخلاف بين ابن الأثير ومن تبعهُ وبين الزمخشري ومن تبعه في هذا الغرض البلاغي.

---

[1] الكشاف، 372/1.

[2] أبو حيان، البحر المحيط، 538/2.

[3] البحر المحيط، 135/2. عبد العزيز عتيق، علم المعاني، دار النهضة العربية، د ط، 1985، ص 141.

[4] المثل السائر، 44/2.

[5] عبد الرزاق أبو زيد، علم المعاني، ص 122/121.

وقدم الجارَ والمجرور على الفعل العامل فيه في قوله تعالى:﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾ (البقرة/03)، حيث قدم المجرور﴿وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ﴾ على فعل الإنفاق لأن المقدم أهم، كأنه قال: وبخصوص بعض المال الحلال بالتصدق أو الزكاة المفروضة.[1]

بالإضافة إلى كون المقدم أهم فتقديمه للتخصيص والتخصيص دليل أهميته كما أشار الزمخشري، وكذلك جيء بالتقديم للتخصيص لئلا يتوهم بتقدير تأخيره جواز الإنفاق مما ليس مملوكاً لهم.[2]

وفي إضافة الرزق إلى ضمير الرزاق اعتراف بأن المال الذي في أيديهم هو رزق الله لهم لا من خلق أنفسهم، ومن هذا الاعتراف بنعمة الرزق ينبثقُ البرّ بِضِعافِ الخلق، والتضامن بين عيَالِ الخالق والشعور بالآصرة الإنسانية وبالأخوة البشرية.[3]

فالإضافة والتقديم أظهرا الاهتمام بالمقدم من جانب التنبيه إلى أن الرزق ملك الخالق وفيه حقٌ للمخلوقين، يجب أن يعطي لذلك وجدناً، أن المجرور أخذ موقع الصدارة على غير المألوف في نظم الكلام من تصدر الفعل، حيث أظهر بتقديمه تخصيص الرزق بكونه لله، وقصر الإنفاق على ما خول الله العبد من الرزق لله، وفي تقديم المجرور على الفعل تناسب مع تقدم الرزق على الإنفاق.[4] فالرزق من الله والإنفاق من العبد المؤمن لوجه الله.

ب – تقديم الجار والمجرور للاهتمام:

وفي قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ۗ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ (هود/119). حيث قدم الجار والمجرور (لذلك) وبخصوص المشار إليه ذكر الزمخشري

---

(1) الكشاف، 50/1.

(2) نجم الدين سليمان بن عبد القوي البغدادي(ت 716هـ)، الإكسير في علم التفسير، تح: عبد القادر حسين، المكتبة الأزهرية، د ط، د ت 155/1.

(3) سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، ط 26، القاهرة، 1997، 40/1.

(4) الألوسي، روح المعاني، 118/1.

أنه ما دل عليه الكلام الأول وتضمنَّه، يعني: ولذلك من التمكين والاختيار الذي كان عنه الاختلاف خلقهم، ليُثيبَ مختار الحق لِحسن اختياره، ويُعاقبَ مختار الباطل بسوءِ اختياره.[1]

ورأى أبو حيان أن الإشارة إلى الرحمة التي تضمنها قوله: ﴿ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ﴾ (هود/119). والضمير عائد إلى المرحومين. ناسبًا قول الزمخشري إلى طريقة الاعتزال جاعلا إياه في عدادِ الأقوال البعيدة التي ذكرها عقِبَ الأقوال، بأن الإشارة إلى الرحمة أو بأنها الاختلاف والرحمة معًا.[2]

والحق أن قول الزمخشري لا يبعُدُ كثيراً على الأقوال التي لم يستبعدها أبو حيان. فالغرض من التقديم هو إظهارُ الاهتمام بهذه العلة التي لأجلها خُلقَ الإنسان.

المبحث الثالث: الفصل والوصل.

إذا أردنا التماس المعاني اللغوية – الحقيقية والمجازية – للدّالين: الفصل والوصل وجبَ علينا العودة إلى أُمهات المعاجم اللغوية فارتأينا البدءَ من المصدر الرئيس – لسان العرب–.

1– تعريف الفصل والوصل:

أ– الفصل لغة: مصدرُ الفصل (فَعَلَ)، يَفْصِلُ بالكسر، و (فَصَلَ) يكون لازِماً وواقِعًا، وإذا كان واقِعاً فمصدره (الفصل) وإذا كان لازماً فمصدرهُ (الفصول).[3]

وجاء في الصحاح:« فَصَلْتُ الشيءَ فأنْفَصَلَ أي قطَعْتُهُ فَانْقَطَعَ» ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوۡلٌ فَصۡلٌ﴾ (الطارق/13). أي: فَاصِلٌ قَاطِعٌ.[4]

قال الزمخشري: « فَصَّلَ الشاه تفصيلاً؛ قَطَّعهَا عضوًا عضْوًا»[5].

---

[1] الكشاف، 422/2.

[2] البحر المحيط، 272/5، 273.

[3] ابن منظور، لسان العرب، مادة (فصل)، 600/6.

[4] إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح وتاج العربية، تح: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، ط1، 1990، مادة (فصل) ص1790.

[5] أساس البلاغة، مادة (فصل)، ص 342.

وأورد الفيروزآبادي عن مادة (فصل): « والفصلُ الحاجزُ بين الشيئين، والمصنّفونَ يترجمونَ بِهِ في أثناء الأبواب، إما لأنه نوعٌ من المسائل مفصول عن غيره، أو لأنَّه ترجمة فاصلة بينهُ وبين غيره، والفصلُ الحقُّ مِنَ القول»[1].

ونخلصُ إلى أن الدّال (الفصل) وَرَدَ بمدلولات عدّة في المعاجم اللغوية نحو القطع، والفِطام والخروج، والحسم، والأصل الجامع لهذه المدلولات هو معنى (القطع والتجزئة).

ب- والوصل لغة: قال ابن منظور: « الوصلُ ضدّ الهِجْران: وخلافُ الفصل، وفي التنزيل العزيز ﴿ وَلَقَدْ وَصَّلْنَا لَهُمُ ٱلْقَوْلَ ﴾ القصص/51. وصل الشيء إلى شيءٍ، إذا انتهى إليه وبلغَهُ قال أبو ذؤيب:

تَوصَّلُ بالرُّكْبَانِ حينًا، وتُؤْلِفَ الـ جِوارَ، وَيُغْشيهاَ الأمَانَ رِبابُهَا[*]

وقال ابن الأعرابي في قوله تعالى:﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ ﴾ (النساء/90). أي ينتسبون». [2]

وجاء في القاموس المحيط:«وَصَلَ الشَّيْءَ بالشّيء وَصْلًا وَصِلَةً بالكسر والضّمِّ، وَوَصَّلَهُ لَأَمَهُ، وَوَصْلِكَ الله بالكسر لغة، والشيءَ إليه وُصُولًا: بَلَغَهُ وانتهى وأوْصَلَهُ واتّصَلَ: لم ينقطع»[3].

يقول الزمخشري في أساس البلاغة:« وَصَلَ الشّيءَ بِغيرِهِ فاتّصَلَ، وَوَصَلَ الحِبَالَ وغيرهَا توصيلًا: وَصَلَ بعضَهَا بِبَعْض» [4].

وأورد الزمخشري في معجمه دلالات للفعل (وصل) في قوله:« هو وَصيلُ فلان لمواصلة الذي لا يكاد يُفارقهُ... ومن المجاز وصَلَ إلى بَنِي فُلان واتّصل: انتمىَ، قال الأعشى:

إِذَا اتَّصَلَتْ قَالَتْ أَبْكَرَ بَنْ وَائِلٍ وبَكَرَ سَبَّهَا وَالأَنُوفْ رَوَاغِمُ

وَوَصَلَ رَحِمَهُ وَأَمَر الله تعالى بِصِلَةِ الرّحِمْ»[5].

---

[1] القاموس المحيط، مادة (فصل)، ص 1054.

[*] البيت لأبي ذؤيب الهذلي، في شرح أشعار الهذليين، ص 46.

[2] لسان العرب، مادة (وصل)، 788/7، 789.

[3] الفيروز آبادي، مادة (وصل)، ص1080.

[4] أساس البلاغة، مادة (وصل)، ص501.

[5] المرجع نفسه، مادة (وصل)، ص 501.

فلفظة الوصل تُطلق على مدلولات كثيرة منها ما هو حقيقي ومنها ما هو مجازي نحو التوصيل والاتصال، وعدم القطع والاتباع وضد الهجران والانتساب إلا أنها متقاربة وتنتهي إلى معنى واحد وشامل هو "الربط".

ج- الفصل والوصل اصطلاحا:

قد نوَّهَ الجاحظ إلى أهمية موضوع الفصل والوصل في تعريفه لعلم البلاغة فأوردَ قولا للفارسي « ما البلاغة ؟ قال: معرفة الفصل والوصل»[1]. وكأنه قد عدهُ هو البلاغة أو قصرَّ البلاغة على معرفته أو معنى ذلك أن من عرف الفصل والوصل كأنه أحاطَ بأركان البلاغة، ولمَّ شَتاتها وجمعَ مُتفرقَاتِها[2].

أما الجرجاني فقال في الفصل والوصل: « اعْلم أن العلمَ بما ينبغي أن يُصْنَعَ في الجمل من عطف بعضها على بعض أو ترك العطف فيها، والمجيءَ بها منثورة تُستأنفُ واحدة منها بعدَ أخرى من أسرار البلاغة، ومما لا يتأتىَ لتمامِ الصواب فيه إلاّ الأعراب الخُلَص، وإلا قوم طُبِعُوا على البلاغة، وأوتوا فنًّا من المعرفة في ذوق الكلامِ هم به أفراد وقد بلغَ من قوةِ الأمر في ذلك أنهم جعلُوهُ حَدًّا للبلاغة. فقد جاء عن بعضهم أنه سُئِلَ عنها فقال: معرفة الفصل من الوصل، ذاكَ لغموضِهِ ودِقةِ مسلَكِهِ، وأنهُ لا يُكمل لإحرازِ الفضيلةِ فيه أحد إلا كمُل لسائر معاني البلاغة»[3].

ومن الواضح أن عبد القاهر قد بحث هذا الباب من أبواب علم المعاني، بحثاً منظما قِوامُه التحديد والتقسيم والتعليل وهذه السّمات قلّما تشتملُ عليها تعريفات الباحثين وجاء في قوله «واعلم أن سبيلنا أن ننظُر إلى فائدة العطف في المفرد، ثم نعود إلى الجملة فننظرُ فيها»[4].

وقصدهُ من حديثه هذا أن الوصلَ يشملُ المفردات كما يشملُ الجمل، فقسمَّ الجمل إلى ثلاثة أقسام: قسم لا يتضمن عطفًا البتة، وقسم حقُهُ العطف والقسم الآخر حقُهُ ترك العطف البتة.

---

(1) الجاحظ، البيان والتبيين، 88/1.

(2) عبد الفتاح لاشين، المعاني في ضوء أساليب القرآن، دار الفكر العربي، ط4، القاهرة، 2003، ص 305.

(3) دلائل الإعجاز، ص 174.

(4) المرجع نفسه، ص 174.

وقد استفاد علَمَاءُ المعاني أيّما استفادة من بحث الجرجاني ودرسه في هذا الباب وهم يقْتفونَ أثرهُ ولا يَكَادُونَ يُضِيفُونَ لهذا الباب أكثر مما ذكره الجرجاني، ومنهم الخطيب القزويني حيث جاء في مُصَنَّفِهِ: « الوصلُ عطف بعض الجمل على بعض، والفصل تركه وتمييز موضع أحدِهماَ من موضع الآخر على ما تقتضيه البلاغة، فن منها عظيم الخطر صعب المسلك دقيقُ المأخذ»[1]. والملاحظ أن القزويني قد قصّر موضوع الفصل والوصل على الجملة دون المفرد.

ويتضّحُ لنا مما سبق أن الوصل يعني ضمُّ أجزاء الكلام بعضها ببعض وعقدُ الصلة بين تلك الأجزاء مع مُراعاةِ الاتساق والانسجام والارتباط بينها لبيان معنى كل مفردة وجملة وموقعها في السياق، وعلاقاتها بما قبلها وما بعدها لأن الكلام دون هذا الترتيب والتنظيم يصعُب فهمه، ويزول جمالهُ فيسْهُل إنكارهُ لعدمِ إفادتِهِ المعنى.

أما الزمخشري في تفسيره (الكشاف) قد استغّل كلما توصل إليه الجرجاني في بحثه في باب الفصل والوصل من قواعد وتقسيمات للفصل والوصل، وطبَقّها على آيّ النّظم المعجز وتوسّع في تحليلها وتوجيهها بالشرح والتصوير البارعِ والدقيق. وهذا ما سَنقِفُ عنده في الشواهد التالية:

فيذكُرُ أن الجمل التي يُقرر بعضها بعضًا تتناسقُ من داخِلها ويأخذ بعضها بِعُنُقِ بعض وهذا التناسقُ الداخلي أقوى في ترابطها من ذكر حرف النسق، ولذلك كان اعتبارهُ أدخل في البلاغة من غيره، وفي ترتيب هذا النوع من الجمل وبناء بعضه على بعض ما يُبَيّنُ منه قُوّةِ الكلام وجودة بلاغته.[2]

2- الفصـل:

يقول في قوله تعالى: ﴿الٓمٓ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ﴾ (البقرة/1- 2). « والذي هو أرسخ عرقًا في البلاغة أن يضربَ عن هذه المحال صفحًا، وأن يقال إن قوله (الٓمٓ) جملة برأسِها أو طائفة من حروف المعجم مستقلة بنفسها، و(ذلك الكتاب) جملة

---

[1] الإيضاح في علوم البلاغة، ص 89.

[2] محمد محمد أبو موسى، البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري، ص 433، 434.

ثانية، و(لا ريب فيه) ثالثة، و(هُدى للمتقين) رابعة، وقد أصيبَ بترتيبها مفْصِلَ البلاغة ومُوجِبَ حُسنِ النّظْمِ حيث جيءَ بها متناسقة هكذا من غير حرفِ نسق وذلك لمجيئهاَ متآخية آخِذًا بعضها بِعُنُقِ بعض. فالثانية مُتحدّة بالأولى مُعتنِقة لهَا، وهَلُّمَ جَرّاً إلى الثالثة والرابعة. بيان ذلك أنه نبَّه أولاً على أنهُ الكلام المتحدّى بهِ، ثمَّ أُشير إليه بأنهُ الكتاب المنعُوتُ بغاية الكمال. فكان تقريراً لجهة التحدي، وشدًّا من أعضادِه ثم نفىَ عنه أن يتشبثَ به طرف من الرّيب فكان شهادة وتسجيلاً بكمالهِ، لأنه لا كمالَ أكمَلَ مما للحق واليقين، ولا نقصَ أنقصَ مما للباطل والشبهة وقيل لبعض العلماء: فِيمَ لَذَتُّكَ ؟ فقال في حجةٍ تتبخْتَرُ اتضَاحًا، وفي شُبْهَةٍ تتضَاءَلُ افتِضَاحًا. ثم أخبر عنه بأنه (هدىً للمتقين) فقَرَّرَ بذلك كونه يقينًا لاَ يَحُومُ الشك حوله، وحَقًّا لا يأتيهِ الباطلُ من بين يديه ولا من خلفه، ثم لَمْ تخلُ كل واحدة من الأربع بعد أن رُتِبَت هذا الترتيب الأنيق، ونُظِمَت هذا النّظم السرّي من نكتة ذات جزالة»[1].

وقد نَحَا الجرجاني المنحى ذاته لتفسير الآيتين السابقتين من سورة البقرة حيث قال « في قوله تعالى ﴿لَا رَيْبَ ۛ فِيهِ ﴾: بيانٌ وتوكيد وتحقيق لقوله ﴿ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ ﴾ وزيادة وتثبيت له، وبمنزلة أن تقول: هو ذلك الكتاب هو ذلك الكتاب، فتُعيدُهُ مرةً ثانية لتُثْبِتُهُ، وليس تثبيت الخبر غير الخبر ولا شيءَ يتميزُّ به عنه فيحتاج إلى ضَامٍ يضُمُّهُ إليه، وعاطف يعطف عليه»[2].

وقد أطلق السكاكي على هذا الضرب من العطف مصطلح "كمال الاتصال"، حيث تكون الجملة الثانية مُؤَكدة للأوُلى؛ والمقتضى للتأكيد دفعُ توهم التجوز والغلط[3]. وهو قسمان أحدهما: أن تنزل الثانية من الأولى منزلة التأكيد المعنوي من متبوعه في إفادةِ التقرير مع الاختلاف في المعنى كقوله تعالى:﴿الٓمٓ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ ۛ فِيهِ ﴾ (البقرة/01). فإنْ زَانَ

---

[1] الكشاف، 1/ 46.

[2] دلائل الإعجاز، ص 177. ينظر، فضل حسن عباس، البلاغة فنونها وأفنانها، علم المعاني، دار الفرقان للنشر والتوزيع، ط4، الأردن 1997، ص 405.

[3] القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 91.

﴿ لَا رَيْبَ ۛ فِيهِ ﴾ في الآية وزَانَ نفسه في قولك: جاءَنِي الخليفة نفسه فإنه لما بولِغَ في وصف الكتاب بِبُلوُغِهِ الدرجة القصوى من الكمال بجعل المبتدأ (ذلك)، وتعريف الخبر باللام كان عند السامع قبل أن يتأملهُ مَظنّةَ أنَّهُ مما يرمي بهِ جُزَافًا من غير تحقق، فأتبع (لا ريب فيه) نَفْيًا لذلك إتباع الخليفة نفسه إزالة لِمَا عَسى أن يتوهم السامع أنّك في قولك: جاءني الخليفة متجوّزاً أو سَاهٍ.[1]

وثانيهما: أن تنزّلَ الثانية من الأولى منزلة التأكيد اللفظي من متبوعه في اتّحادِ المعنى كقوله تعالى ﴿الٓمٓ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَـٰبُ لَا رَيْبَ ۛ فِيهِ ۛ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ (البقرة/1، 2). فإن ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ معناه أنه في الهداية بالغٌ درجة لا يدركُ كُنهُهَا حتى كأنّه هِداية محضة وهذا، معنى قول (ذلك الكتاب) لأن معناه كما مرَّ الكتاب الكامل والمرادُ بِكماله كمالهُ في الهداية، لأن الكتب السماوية بحسبها تتفاوتُ في درجات الكمال.[2]

فحِينَمَا يكون للفصل دلالات معنوية كالتوكيد والتقرير والبيان... يبْدُو الكلام ملتحِماً مترابط الأجزاء متماسكَ النّظم آخِذًا بعضَهُ برقَابِ بعض، فلا حاجة إذ ذاك لِرابطٍ أو ضامٍ يضمّهُ إليه.

وقد يستعمل الفصلُ لتأكيد المتقدم، وتقرير معناه في الأذهان بما يدفَعُ عنه كل شُبهة أو غموض كما في الآية من سورة البقرة في قوله عز وجل:﴿ قَالُوٓاْ إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ ﴾ (البقرة/14). فالكلام فيه فصل، فإن سألتَ « أَنى تعلق قوله: إنما نحن مستهزِئوُنَ بقوله: إنّا معكم ؟ قلت: هو توكيد له، لأن قوله: إنا معكم؛ معناه الثبات على اليهودية، وقوله (إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ) ردّ للإسلام ودفْعٌ له مِنهم، لأن المستهزئ بالشيءِ المستخفُّ به مُنْكِرٌ لَهُ ودافِعٌ لكونه مُعْتَدًا به، ودفْعُ نَقِيضِ الشيءِ تأكيد لثباته»[3].

---

[1] القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 91، 92.

[2] المرجع نفسه، ص 92.

[3] الكشاف، 74/1.

فالجملة الثانية مُقررة لما أفادَتْهُ الأولىَ في قوله تعالى: ﴿إِنَّا مَعَكُمۡ إِنَّمَا نَحۡنُ مُسۡتَهۡزِءُونَ﴾ (البقرة/14). فكما أن قوله تعالى: ﴿إِنَّا مَعَكُمۡ﴾ تفيد ثباتَـهُمْ على اليهودية، كذا الثانية: فإن الاستهزاء بالإسلام يستلزمُ ردَّ الإسلام، ورَدَّهُ يستلزمُ بَقَاءَهُمْ على اليهودية.[1]

وقد أورد الجرجاني في تفسيره للآية السابقة الذكر وجوب العطف حيث قال: « ومما هو أصل في هذا الباب أنك ترى الجملة وحالها مع التي قبلها حَالَ ما يُعطف ويُقرنُ إلى ما قبله، ثم تراها قد وَجَبَ فيها تركُ العطف لأمر عرض فيها، صارت به أجنبية مما قبلها، مثال ذلك قوله تعالى:﴿ٱللَّهُ يَسۡتَهۡزِئُ بِهِمۡ وَيَمُدُّهُمۡ فِي طُغۡيَٰنِهِمۡ يَعۡمَهُونَ ﴾ (البقرة/15). الظاهرُ كما لا يخفىَ يقتضي أن يُعطفَ على ما قبله من قوله: ﴿إِنَّمَا نَحۡنُ مُسۡتَهۡزِءُونَ ﴾، وذلك أنه ليس بأجنبي منه بل هو نظير ما جاءَ معطوفًا من قوله تعالى:﴿إِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمۡ ﴾ (النساء/142). وقوله: ﴿ ومَكَرُوا ومكرَ اللهُ﴾ وما أشبه ذلك مما يُرَّدُ فيه العُجُزُ على الصَّدْرِ، ثمّ إنك تَجِدُه قد جاء غيرَ معطوف وذلك لأمر أوْجَبَ أنْ لا يُعطف وهو أنَّ قوله: ﴿ إِنَّمَا نَحۡنُ مُسۡتَهۡزِءُونَ ﴾ حكاية عنهم إنهم قالوُا وليس بِخَبَرٍ من الله تعالى»[2].

وفي السياق ذاته يدرسُ الجرجاني الآية الكريمة ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ ءَأَنذَرۡتَهُمۡ أَمۡ لَمۡ تُنذِرۡهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ وَعَلَىٰ سَمۡعِهِمۡۖ وَعَلَىٰٓ أَبۡصَٰرِهِمۡ غِشَٰوَةٞۖ وَلَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ ﴾ (البقرة/6، 7)، فقوله تعالى: ﴿لَا يُؤۡمِنُونَ ﴾ تأكيد لقوله ﴿ سَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ ءَأَنذَرۡتَهُمۡ أَمۡ لَمۡ تُنذِرۡهُمۡ﴾، وقوله:﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ وَعَلَىٰ سَمۡعِهِمۡ ﴾ تأكيد ثانٍ أبلغُ من الأول لأن من كان حَالُهُ إذَا أُنذِرَ مثل حاله إذا لم يُنذر كان في غاية الجهل وكان مطبوعاً على قلبهِ لا محالة.[3]

---

[1] ركن الدين الجرجاني، الإشارات والتنبيهات، ص102، 103. القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 91، 92.

[2] دلائل الإعجاز، ص 180.

[3] المرجع نفسه، ص 170. ركن الدين الجرجاني، الإشارات والتنبيهات، ص 103. فضل حسن عباس، البلاغة فنونها أفنان، ص406.

وقد نَحَا القزويني مَنْحى الجرجاني في تحليل هذه الآية ونَسْبِهَا إلى قِسْمِ كمالِ الاتصال من الضرب الثاني حسب تقسيمه فتَنْزِلُ الجملة الثانية من الأولى منزلة التأكيد اللفظي من متبُوعِهِ في اتحاد المعنى فتوصل إلى أن معنى قوله تعالى: ﴿لا يُؤْمِنُونَ﴾ معنى ما قبله وكذا ما بعده تأكيد ثانٍ لأن عدم التفاوت بين الإنذار وعَدَمِهِ لا يَصّح إلا لغير المؤمن.[1]

ويرى صاحب البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري، أنّ ما قدمهُ الجرجاني هو تحليل دقيقٌ وبصيرٌ قد بين فيه الروابط الخفية بينها، وهو في هذا بَصيرٌ كلّ البصر بأحوالِ المعاني ومُنَاسَبات بعضها لبعض، وما بينَهاَ من التفاوتِ في القوة والوَكَادَةِ فقوله ﴿لا يُؤْمِنُونَ﴾ تأكيد لقوله تعالى ﴿سَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ ءَأَنذَرۡتَهُمۡ أَمۡ لَمۡ تُنذِرۡهُمۡ﴾ وقوله: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ﴾ تأكيد ثانٍ أبلغ من الأول.[2]

ومنه فالجمل السابقة الذكر تتصلُّ بما قبلها اتصال الصفة بالموصوف والتأكيد بالمؤكد فلا تحتاجُ في اتصالها إلى شيء أو رابطٍ يَصلُهَا به، كما عبر عنه الجُرجاني بقوله: «اتصالها به من ذات نفسها».

3- الاستئناف:

ويشير الزمخشري إلى أن الفصلَ وصلٌ تقديري خَفيّ، وأنه أقوى من الوصل الظاهر بحروف العطف، وأن التنبُّهَ إلى هذا الوصل الخفيّ بابٌ دقيق من أبواب البيان تتكاثرُ محاسنه.[3]

يقول في قوله تعالى: ﴿وَيَٰقَوۡمِ ٱعۡمَلُواْ عَلَىٰ مَكَانَتِكُمۡ إِنِّي عَٰمِلٌۖ سَوۡفَ تَعۡلَمُونَ مَن يَأۡتِيهِ عَذَابٌ يُخۡزِيهِ وَمَنۡ هُوَ كَٰذِبٌۖ﴾ (هود/93). « فإن قلت: أيّ فرقٍ بين إدخالِ الفاءِ ونزعِهاَ في (سوف تعلمون)؟ قلت: إدخال الفاءِ وصلٌ ظاهرٌ بحرف موضوع للوصل، ونزعها وصلٌ خفيٌّ تقديري بالاستئناف الذي هو جواب لسؤال مقدّر، كأنَّهم قالوُا: فمَاذاَ يكون

(1) ينظر، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 92.

(2) محمد محمد أبو موسى، ص 180.

(3) المرجع نفسه، ص430.

إذا عَمِلنا نحن على مَكانتِنا، وعَمِلتَ أنت؟ فقال: سوف تعلمون. فوصلَ تارة بالفاء وتارة بالاستئناف، للتفَنُنِ في البلاغة كما هُو عَادة بُلغَاءِ العرب، وأقوى الوصْلَينِ وأبْلَغَهُمَا الاستئناف وهو باب من أبواب علمِ البيان تتكاثر محاسنهُ» [1]. فالفصل بالاستئناف وصلٌ تقديري خفِيٌّ يكون بغير حروف العطف، ظاهره فصل وحقيقته وَصْلٌ.

إنّ من أرْوَعِ وأبدع مواضع الفصل بين تركيبين قرآنيينِ يُتِمُّ أحَدُهُما الآخر ما يُعرف عند عُلماء المعاني بشبه كمال الاتصال، فالسؤال المقدر الذي أثارهُ التركيب الأول يكون ناشئاً عن سبب خاص أو عام، فهذا العام الذي يُقصدُ به العبارة القرآنية التي تبتدِأُ بلفظِ (قال) مفصولاً عما قبله أو مجردًّ عن العاطِفِ هو المعني في أمرنا هُنا. وقد يسبقُ هذا اللفظ بحروف العطف فيكون في هذه الحالة آنيا في أثر مركب يكون معطوفًا عليه... أما ورودُ (قال) في التنزيل مفصُولاً عما قبله مَقطوعا منه.[2]

ففي قوله عز وجل في قصة فرعون، وردّ موسى – عليه السلام – على كلامه ﴿ قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ قَالَ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ ۖ إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُۥٓ أَلَا تَسْتَمِعُونَ قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ ءَابَآئِكُمُ ٱلْأَوَّلِينَ قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمُ ٱلَّذِىٓ أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ قَالَ رَبُّ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَآ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ قَالَ لَئِنِ ٱتَّخَذْتَ إِلَٰهًا غَيْرِى لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ ٱلْمَسْجُونِينَ قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكَ بِشَىْءٍ مُّبِينٍ قَالَ فَأْتِ بِهِۦٓ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴾ (الشعراء /23- 31). يقول الجرجاني معلّقا على الآية الكريمة السابقة « جاء ذلك كله والله اعلم على تقدير السؤال والجواب كالذي جرت به العادة فيما بين المخلوقين، فلمّا كان السامعُ إذا سمِعَ الخبر عن فرعون بأنه قال: وما رب العالمين ؟ وقع في نفسه أن يقولَ: فما قال موسى لَهُ ؟ أتى قوله: قال ربُّ السموات والأرض ما أتى الجواب مبتدأ مفصولاً غير معطوف». [3]

---

[1] الكشاف، 408/2.

[2] شكر محمود عبد الله، الفصل والوصل في القرآن الكريم، دار دجلة، ط1، عمان، 2009، ص 162، 163.

[3] دلائل الإعجاز، ص 186.

ويُتابعُ الزمخشري الآية الواحدة التي تتكرَرُ في سورٍ مختلفة مقترنة بالعاطف مرةً وخالية منه مرة أخرى، يقول:« فإن قلت: في سورة البقرة﴿يُذَبِّحُون﴾ وفي الأعراف﴿ يُقَتِّلُونَ﴾ وهنا ﴿ وَيُذَبِّحُون﴾ مع الواو، فما الفرقُ ؟ قلت: الفرقُ أن التذبيحَ حيث طُرِحَ الواو جعل تفسيرًا للعذاب وبيانًا لَهُ، وحيث أثبتَ جُعِلَ التذبيح لأنه أوفَ على جنس العذاب، وزادَ عليه زيادة ظاهرة كأنّه جنس آخر»[1].

وقد لاحظ الفرّاء أن الآيات السابقة الذكر وَرَدَتْ في باب الفصل في قوله تعالى ﴿ وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ ٱذْكُرُواْ نِعْمَةَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ أَنجَىٰكُم مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوٓءَ ٱلْعَذَابِ وَيُذَبِّحُونَ أَبْنَآءَكُمْ ﴾ (إبراهيم/06). وفي قوله تعالى: ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَٰكُم مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوٓءَ ٱلْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَآءَكُمْ ﴾ (البقرة /49). فكلمة (يُذَبِّحُونَ) جاءت مرة بالواو ومتصلة بما قبلها وأخرى بدون الواو ومنفصلة عمّا قبلها... فمعنى الواو أنه يُسهِمُ العذاب غير التذبيح، كأنه قال: يعذّبونكم بغير الخبر من العذاب أو الثواب مُجمَلاً في كلمة ثم فسرتُه فاجعله بغير الواو، وإذ كان أوله غير آخره.[2]

فالفرّاء يرى أن الواو تُطرحُ إذا كانت الجملة الثانية بيانًا للأولى وهو ما سماه البلاغيون "كمال الاتصال" فالذّبح توضيح للعذاب وتفسير له، ولا يقع حرف العطف بين التفسير والمفسر، أما إذا كان المراد بالكلام الثاني غير الأول فيكون محل الوصل، وتُذْكَرُ الواو باعتبار أن الذّبح شيء غير سوم العذاب.[3]

والزمخشري قد يُفسر فائدة الاستئناف تفسيراً اعتزاليًا يُخضِعُ فيه خُصوصية التركيب لمعتقدِهِ والنص بعيد عما ذهب إليه من المعنى، يقول: « في قوله تعالى: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ ۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ

(1) الكشاف، 2/ 519، 520.

(2) الفراء، معاني القرآن، 68/2.

(3) عبد الفتاح لاشين، المعاني في ضوء أساليب القرآن الكريم، ص 224.

ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُۗ وَمَا ٱخۡتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلۡعِلۡمُ بَغۡيَۢا بَيۡنَهُمۡۗ وَمَن يَكۡفُرۡ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلۡحِسَابِ ﴾ (آل عمران/18-19). وقوله: ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُ ﴾ (آل عمران/19). جملة مستأنفة مؤكدة للجملة الأولى، فإن قلت: ما فائدة هذا التوكيد ؟ قلت: فائدته أن قوله:(لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ) توحيد وقوله:(قَآئِمَۢا بِٱلۡقِسۡطِ) تعديل، فإذا أردفه قوله:(إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُ) فقد آذن أن الإسلام هو العدل والتوحيد، وهو الدين عند الله، وما عَدَاهُ فليس عنده في شيء من الدين، وفيه أن من ذهب إلى تشبيه أو ما يؤدي إليه كإجازة الرؤية أو ذهب إلى الجَبْر الذي هو محض الجور لم يكن على دين الله الذي هو الإسلام، وهذا بيّن جليّ كما ترى»[1].

وهذا تعسف لا يقتضيه النّظم كما يقول الشيخ عليان[2]. ولستُ أدري كيف يُذَيَّلُ كلامَهُ: "وهذا بينٌ جليٌ كما ترى".

وقد رأى الذهبي في مؤلفة التفسير والمفسرون أن الزمخشري كان متعصباً للمعتزلة في تفسيره للآية الكريمة السابقة إلى حدّ جعله يُخرج خصومَهُ السُنيينَ من دين الله وهو الإسلام.[3]

4- الوصل:

جاء في قوله تعالى:﴿ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ ﴾ (آل عمران/07).

فيما نرى هل أن الواو في الآية الكريمة (وَالرَّاسِخُونَ) للعطف أو الاستئناف، وما هو الأثر البلاغي الناجمُ عن ذلك ؟ هذا ما وقع فيه تردّدٌ وإشكال بينَ علماء المذاهب فمنهم من قال هي

---

[1] الكشاف، 339/1، 340.

[2] ينظر، حاشية الشيخ عليان على هامش الكشاف، 264/1.

[3] التفسير والمفسرون، 329/1.

للعطف ووقفَ على (والرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ)، ومنهم من قال هي للاستئناف ويقفُ على قوله (إلا الله)، ومنهم من توقف في ذلك وجوّز الأمرين جميعا.[1]

أما الزمخشري فقد جعل الواو للعطف لذلك أوجبَ العطف على لفظ الجلالة، ووقف على (الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ) حيث قرأ ﴿ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ فقال في تفسير الآية أي: لا يهتدي إلى تأويله الحق الذي يجب أن يُحمَلَ عليه إلاّ الله وعباده الذين رسخُوا في العلم.[2]

وأما أهلُ السنة والجماعة فقد جعلوا الواو للاستئناف وأوجبُوا الوقوف عند لفظ الجلالة (إلا الله)، وقرءُوا ﴿ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾.[3]

وقد أشار الزمخشري إلى مذهبهم هذا في كشافه ولكن رجح مذهبَه قائلاً: « ومنهم من يقفُ على قوله:(إلا الله، ويبتدئ) (والراسخون في العلم يقولون...) والأوّل هو الوجه».[4]

أما ابن جرير، فقد احتج بماَ رُوّيَ عن (ابن عباس رضي الله عنه) حيث قال:« والتفسير على أربعة أوجه، وجه تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يَعْذَرُ أحد بجهالته، وتفسير تعلمه العلماء وتفسير لا يعلمه إلاّ الله تعالى»[5].

ويبدُو أن ابن كثير قد نبه إلى أن العطف قد لا يفيد مطلق التشريك في الحكم الذي قال به النحاة وذلك للفرق الشاسع بين علم الله به، وعلم الراسخين بتأويله فجواهر الأمور وحقائقها وكنهُهَا لا يعلمها على الجبلة إلا الله جل ثناؤُهُ، فإذا فهمنا علم الراسخينَ بتأويله أنه التفسير والبيان والتعبير عن الشيء. فإنّا نقف على ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ لأنهم يعلمون ويفهَمُونَ ما خوُطِبُوا به بهذا الاعتبار، وإن لم يُحيطُوا علمًا بحقائق الأشياء على كنْهِ ما هي عليه.[6]

---

[1] شكر محمود عبد الله، الفصل والوصل في القرآن الكريم، ص 178، 179.

[2] الكشاف، 1/ 333.

[3] شكر محمود عبد الله، الفصل والوصل في القرآن الكريم، ص 178، 179.

[4] الكشاف، 333/1.

[5] جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تح، محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية الكتاب، د ط، 1974، 216/4 .

[6] شكر عبد الله محمود، الفصل والوصل في القرآن الكريم، ص 180، 181.

حاولنا الوقوف عند بعض الشواهد من الذكر الحكيم والتي كشف الزمخشري عن أسرار النظم فيها، وَوَضَّحَ وجه الجمال في إعجاز وروعة تأليفها، مُبَيِّنًا بعض المسائل النحوية والتي لجأ في كثير من الأحيان إلى تفادي الوجوه غير اللائقة في التقديرات للمحذوفات فيها. كما أشار إلى قضية التقديم والتأخير، وتناول مسائل في باب الفصل والوصل.

والملاحظ أن الزمخشري قد وافق النحاة في بعض المسائل كما خالفهم في كثير منها.

الفصل الرابع

تنوع الصور البيانية وتأثيراتها

قسم علماء البلاغة الكلام إلى صور بيانية تتنوع بين المجاز والتشبيه والكناية والاستعارة وكانت جهودهم واضحة في دراسة تلك الأساليب وبيان أثرها داخل السياق.

ويشير الجرجاني في نصه إلى الحقيقة والمجاز فيقول: «الكلام على ضربين ضَربٌ أنتَ تَصِلُ منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، وذلك إذًا قصدتَ أن تخبِرَ عن زيدٍ مثلا بالخروج على الحقيقة، فقلت: خرج زيدٌ وبالانطلاق عن عمرُو فقلت: عمرُو منطلق. وضربٌ آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، ولكن يدلك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض ومدار هذا الأمر على الكناية والاستعارة والتمثيل »[1].

1- تعريف البيان:

أ- لغة: البيان: ما يُبَيَّنُ به الشيءُ من الدلالة وغيرها، وبَانَ الشيء بَيَانًا اتضَحَ، فهو بَيِّنٌ، والجمع أَبْيِنَاءُ[2]، والباء والياء والنون أصل واحدةٌ، وهو بُعْدُ الشيء، وانكشافه وبان الشيء وأَبَانَ إِذَا اتَّضَحَ وانكشف[3].

وقد وردت لفظة (البيان) في القرآن الكريم بمعناها اللّغوي ومن ذلك قوله تعالى ﴿هَـٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (آل عمران/138) وتعني: الإيضاح، قوله تعالى:﴿ٱلرَّحْمَـٰنُ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ ﴾ (الرحمن/1-4)، وفي البيان تميّزٌ عن سائر الحيوان، وهو المنطق الفصيح المعرب عمّا في الضمير.[4]

ب- اصطلاحا: ظلت كلمة(البيان) كما يرى أحمد مطلوب تحمل هذه المعاني العامة حتى إذا مَا دخلت الدراسات البلاغية أصبح لها مدلول غير الوضوح[5]. كما سيأتي في السطور الآتية والجاحظ (ت 255 هـ) يسمّى أحد كتبه (البيان والتبيين)، تحدث فيه عن معنى البيان، ولعلّ

---

[1] دلائل الإعجاز، ص203.

[2] ابن منظور، لسان العرب، مادة(بون)، ج662/7.

[3] ابن فارس(أحمد بن زكريا أبو الحسن)، مقاييس اللغة، تح: عبد السلام هارون، دار الفكر، د ط، عمان، 1979، 327/1، 328.

[4] الكشاف، 43/4.

[5] معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، مطبعة المجمع العلمي العراقي، د ط، 1983، 1 /407.

تعريف جعفر بن يحي من أقدم التعاريف، التي ذكرت فيه، قال ثمامة قلت: لجعفر بن يحي ما البيان؟ قال: أن يكون الاسم يحيط بمعناك ويُجْلِي عن مغزاك وتخرجه عن الشركة، ولا تستعين عليه بالفكرة، والذي لا بُدَّ لَهُ منه أن يكون سليما من التكلف بعيدًا عن الصّنعة، بريئا من التعقيد غنيًّا عن التأويل.[1]

والبيان عند الجاحظ: اسم جامعٌ لكل شيءٍ كشف لك قِناعَ المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير... لأن مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسامع، وإنما هو الفهمُ والإفهام فبأيّ شيءٍ بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضع.[2]

أما الزمخشري فقد عرّف البيان في معرض تفسيره للآية في قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ﴾ (الرحمن/1-4)، يرى الزمخشري أن البيانَ هو المنطق الفصيح المعرّب عما في الضمير.[3]

أما السكاكي فقد قسّم البلاغة كما قلنا إلى المعاني والبيان وما يلحقُ بِهِمَا من محسنات معنوية ولفظية، وهو ما يُعرف بالبديع، وقد قال في تعريف البيان « فهو معرفة إيراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وُضُوح الدلالة عليه، وبالنقصان ليحترِزَ بالوقوف على ذلك عن الخطأ في مطابقة الكلام لتمَامِ المراد منه»[4].

وقد عرفه الخطيب القزويني (ت 739 هـ) بقوله: «وهو علم يعرف به إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه ودلالة اللفظ إما على ما وضع له أو على غيره. والثاني إما داخل في الأول دخول السقف في مفهوم البيت، أو الحيوان في مفهوم الإنسان، أو خارج عنه خروج الحائط عن مفهوم السقف، أو الضاحك عن مفهوم الإنسان، وتسمى الأولى دلالة وضعية وكل واحدة من الأخيرتين دلالة عقلية وتختص الأولى بدلالة المطابقة، والثانية بالتضمن، والثالثة بدلالة الالتزام»[5].

---

[1] البيان والتبيين، 106/1.

[2] ينظر، المرجع نفسه، 76/1.

[3] الكشاف، 43/4.

[4] المفتاح، ص162.

[5] الإيضاح في علوم البلاغة، ص121 ، 122.

وقد نحا صاحب الإشارات والتنبيهات منحى القزويني في تعريفه لعلم البيان وتقسيمه للدلالة إلى ثلاثة أقسام فقال:«علم البيان علم يعرف منه كيف يدل على معنى خارجي يتوسط الوضع والعقل معا، والدلالة إما وضعية مَحْضَةٌ أو عقلية مَحْضَة أو مشتركة بينهما» [1].

ثم مضى الجرجاني يشرح كلا من الكناية والاستعارة والتمثيل فقال: « أولا ترى أنك إذا قلت: هو كثير رماد القدر، أو قلت طويل النجاد أو قلت في المرأة نؤوم الضحى فإنّك في جميع ذلك لا تفيد غَرَضَكَ الذي تعني من مجرد اللفظ ولكن يدل اللّفظ على معناه الذي يُوجِبُهُ ظاهره ثم يعقل السامع من ذلك المعنى على سبيل الاستدلال معنى ثانيا هو عرضك كمعرفتك من كثير رماد القدر أنه مضياف ومن طويل النجاد أنه طويل القامة ومن نؤوم الضحى أنها مترفة مخدومة لها من يكفيها أمرها، وكذا إذا قال: رأيت أسدا ودلّت الحال على أنه لم يرد السبع –علمت أنه رأى التشبيه إلا أنه بالغ فجعل الذي رآه بحيث لا يتميز من الأسد في شجاعته.[2]

وإذا عرفت هذه الجملة فهاهنا عبارة مختصرة وهي أن تقول: "المعنى ومعنى المعنى" تعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ، والذي تصل إليه بغير واسطة، وبمعنى المعنى أن تعقل من اللفظ معنى ثم يفضي لك ذلك المعنى إلى معنى آخر كالذي فسرت لك.[3]

ولم يخرج الزمخشري عن دائرة علم البيان وأقسامه التي رسمها الجرجاني وغيره من علماء البلاغة حيث قال: أما علم البيان فإننا نلاحظ إطلاقه على مباحث التشبيه والتمثيل والتصوير والكناية ويتردد هذا ويكثر، فعلماء البيان هم الذين يفهمون أساليب التصوير والتمثيل وتقع عيونهم على الزبدة والخلاصة من غير نظر إلى ما عليه الألفاظ من حقيقة ومجاز كما في قوله تعالى:﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَٱلسَّمَـٰوَٰتُ مَطْوِيَّـٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ ۚ سُبْحَـٰنَهُۥ وَتَعَـٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (الزمر/ 67). ويقول في هذا:«ولا ترى بابا في علم البيان أدق ولا أرق ولا ألطف من هذا الباب، ولا أنفع وأعون على تعاطي تأويل

---

[1] ركن الدين الجرجاني، ص 125، 126.

[2] دلائل الإعجاز، ص203.

[3] المرجع نفسه، ص204.

المشتبهات من كلام الله تعالى في القرآن، وسائر الكتب السماوية وكلام الأنبياء، فإن أكثره وعليته تخييلات قد زلت فيها الأقدام قديما، وما أُتِيَ الزالون إلا من قلة عنايتهم بالبحث والتنقير، حتى يعلموا أن في عداد العلوم الدقيقة علما لو قدروه حق قدره، لما خفي عليهم أن العلوم كلها مفتقرة إليه وعيال عليه إذ لا يحل عقدها المورية ولا يفك قيودها المكربة إلا هو، وكم من آية من آيات التنزيل وحديث من أحاديث الرسول-صلى الله عليه وسلم- قد ضيم وسيم الخسف بالتأويلات الغثة والوجوه الرثة، لأن من تأول ليس من هذا العلم في عير ولا نفير، ولا يعرف قبيلا منه من دبير» [1].

وهذا الكلام يشير إلى أن علم البيان هو العلم الذي يعين على تأويل المشتبهات من كلام الله ويبين ما جاء منه على التمثيل والتخييل، ويوضح المراد من هذه الصور وأن الجهل بهذا العلم يؤدي إلى الزلل في العقيدة والقول بالتشبيه، فهو إذن علم دراسة الصور وما تحمله من الأغراض والمرامي، وعالم البيان هو الذي ينفذ من هذه الصور ويتجاوزها ليصل إلى المراد منها.[2]

ومن هنا تتحكم ثنائية الحقيقة والمجاز بعناق الدلالة القرآنية خاصة، وأن منطلق الدراسات القرآنية كان إثبات انسجام، النص القرآني ومظاهر هذا الانسجام، فقد وجد الطاعنون عليه منفذا في دلالات السطح بما يوهم التناقض. فمبحث المجاز يأخذ خاصة في البدايات منحى تبريريا يجعل من استعمالات العرب المجازية متكأ لتثبيت جدوي وُرُودِهِ وترسيخه سلوكا لغويا جاريا على السمت والعادة.[3]

وللجرجاني (ت471 هـ) رأي في ترتيب أبواب علم البيان وصُوَرِهِ فأورد في "أسرار البلاغة" قوله:« واعلم أن الذي يوجبه ظاهر الأمر وما يسبق إليها الفكر: أن يبدأ بجملة من القول في (الحقيقة) و(المجاز)، ويتبع ذلك القول في (التشبيه) و(التمثيل) ثم ينسق ذكر (الاستعارة) عليهما، ويؤتى بها في أثرهما، وذلك أن (المجاز) أعم من الاستعارة، والواجب في قضايا المراتب أن يبدأ بالعام قبل الخاص، و(التشبيه) كالأصل في (الاستعارة)، وهي شبيه بالفرع له أو صورة

---

(1) الكشاف، 138/4، 139.

(2) محمد محمد أبو موسى، البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري وأثرها في الدراسات البلاغية، ص253.

(3) جمال حضري، المقاييس الأسلوبية في الدراسات القرآنية، مجد المؤسسة الجامعية، ط1، بيروت، 2010، ص162.

مقتضبة من صُوَرِهِ، إلا أن ههنا أمورا اقتضت أن تقع البداية بالاستعارة، وبيان صدر منها والتنبيه على طريق الانقسام فيها حتى إذا عرف بعض ما يكشف عن حالها ويقف على سعة مجالها عطف عنان الشرح إلى الفصلين الآخرين فوفيا حقوقهما، وبين فروقهما، ثم ينصرف إلى استقصاء القول في (الاستعارة) »[1].

وعلى نهج الجرجاني نبدأ مبحثنا هذا مستهلين بباب المجاز:

المبحث الأول: المجـاز

1- تعريفه:

أ- **لغة**: لسان العرب، جاء فيه: «جوز: جُزْتُ الطَّرِيقَ وَجَازَ المَوْضِعَ جَوَزًا وَمَجَازًا وَجَازَهُ سَارَ فِيهِ وَسَلَكَهُ، والمَجَازُ المَوْضِعَ» [2].

أساس البلاغة:«جوز- قطعوا جوز الفلاة وأجواز الفلا...وجُزْتَ المكان وجاوزته»[3].

القاموس المحيط:« جاز الموضِعَ جَوْزًا وجَوَازًا و مَجَازًا وَجَازَ بِهِ: سَارَ فيه... والمجاز: الطريق إذا قطع من أحد جانبيه إلى الآخر، وخلاف الحقيقة».[4]

ويظهر من التعريف اللغوي أنّ المجاز انتقال من مكان لآخر، فَأُخِذَ هذا المعنى واستعمِلَ للدلالة على نقل الألفاظ من معنى لأَخر.

ب- اصطلاحاً: تناول الجرجاني باب المجاز في قوله: اعلم أن طريق المجاز... أنك متى ذكرت الكلمة وأنت لا تريد معناها ولكن تريد معنى ما هو ردف له أو شبيه، فتجوزت بذلك في ذات الكلمة، وفي اللفظ نفسه، وإذ قد عرفت ذلك فاعلم أن في الكلام مجازًا على غير هذا السبيل وهو أن يكون التجوز في حكم يجري على الكلمة فقط، وتكون الكلمة متروكة على ظاهرها، ويكون معناها مقصودا في نفسه، ومرادا من غير تورية ولا تعريض. والمثال فيه قولهم « نهارك صائم، وليلك قائم». أنت ترى مجازا في هذا كله، ولكن لا في ذوات الكلم وأنفس

---

[1] أسرار البلاغة، ص37.

[2] ابن منظور، (مادة:جوز)، 24/4.

[3] ينظر، الزمخشري، (مادة جوز)، ص69.

[4] مجد الدين الفيروز آبادي، (مادة جوز)، ص530.

الألفاظ ولكن في أحكام أجريت عليها، أفلا ترى أنك لم تتجوز في قولك:« نهارك صائم، وليلك قائم». في نفس صائم وقائم؟ ولكن في أن أجريتهما خبرين على النهار والليل.[1]

وعرفه السكاكي بقوله: «والمجاز هو الكلام المفاد به خلاف ما عند المتكلم من الحكم فيه لضرب من التأول إفادة للخلاف، لا بواسطة وضع كقولك: أنبت الربيع البقل وشفى الطبيب المريض، قال: وإنما لم أقل خلاف ما عند العقل، لئلا يمتنع طرده... كقول قائل أنبت الربيع البقل. رائيا إنباته من الربيع، فإنه لا يسمى كلامه ذلك مجازا، وإن كان بخلاف العقل، ولئلا يمتنع عكسه مثل: كسا الخليفة الكعبة وهزم الأمير الجند وليس في العقل امتناع أن يكسُو الخليفة نفسه الكعبة ولا أن يهْزِمَ الأمير وحدَهُ الجند.[2]

ويضيف القزويني قائلا: «هو الكلمة المستعملة في غير ما وضعت لَهُ في اصطلاح به التخاطب على وجه يصح مع قرينة عدم إرادته » [3].

فقوله: «الكلمة المستعملة» احترازا عما لم يستعمل لأن الكلمة قبل الاستعمال لا تسمى مجازا ولا حقيقة وقوله (في اصطلاح به التخاطب) ليدخل فيه، نحو لفظ الصلاة إذا استعمله المخاطب بعرف الشرع في الدعاء مجازا، فإنه وإن كان مستعملا فيما وضع له في الجملة فليس بمستعمل فيما وضع له في الاصطلاح الذي به وقع التخاطب. أما قوله (على وجه يصح) احترازا عن الغلط. وقد احترز بقوله(مع قرينة عدم إرادته) عن الكناية لأن القرنية فيها ضعيفة لا تمنع من إرادة المعنى الحقيقي، وهذا ما حَمَلَ بعض اللغويين على إخراجها من المجاز.[4]

ويرى الجرجاني أن المجاز مفعل من جاز الشيء يجوزه: إذا تعداه، وإذا عدل باللفظ عما يوجبه أصل اللغة وصف بأنه مجاز على معنى أنهم جازوا به موضعه الأصلي أو جاز هو مكانه الذي وضع فيه أولا.[5]

---

[1] دلائل الإعجاز، ص226.

[2] مفتاح العلوم، ص 186.

[3] الإيضاح في علوم البلاغة، ص 153.

[4] المرجع نفسه، ص153.

[5] أسرار البلاغة، ص300.

ثم أعلم: بعد أن في إطلاق المجاز على اللفظ المنقول عن أصله شرطا، وهو أن يقع نقله على وجه يعرى معه من ملاحظة الأصل، ومعنى الملاحظة أن الاسم يقع لما تقول أنه مجاز فيه بسبب بينه وبين الذي تجعله حقيقة فيه، نحو أن اليد تقع النِعْمة وأصلها الجارحة لأجل أن الاعتبارات اللغوية تتبع أحوال المخلوقين وعاداتهم، وما يقتضيه ظاهر البنية وموضوع الجبلة ومن شأن النِعْمة أن تصدر عن اليد ومنها تصل إلى المقصود بها الموهوبة هي منه. وكذلك الحكم إذا أريد باليد القوة والقدرة، لأن القدرة أكثر ما يظهر سلطانها في اليد، وبها يكون البطش والأخذ والدفع والمنع والجذب والضرب والقطع وغير ذلك من الأفاعيل التي تخبر فصْلَ إخبار عن وجوه القدرة تُنْبِئُ عن مكانها. ولذلك تجدهم لا يريدون باليد شيئا لا ملابسة بينه وبين هذه الجارحة بوجه. [1]

والواضح أن المجاز في اصطلاح علماء المعاني طريق إلى تصور المعنى المراد، من حيث أن اللفظ المستعمل في غير ماُ وضِعَ له لعلاقة بين المعنى الموضوع له والمعنى المستعمل فيه مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الموضوع له.

2/ أنواعه:

والمجاز ضربان: مرسلٌ واستعارةٌ لأن العلاقة المصححة إن كانت تشبيه معناه بما هو موضوع له فهو استعارة. وإلا فهو مرسل وكثيرا ما تطلق الاستعارة على استعمال اسم المشبه به في المشبه فيسمى المشبه به مستعارا منه والمشبه مستعارا له واللفظ مستعارًا وعلى الأوّل لا يشتق منه لكونه اسما للّفظ لا للحدث.

أ- الضرب الأول (المرسل):

وهو ما كانت العلاقة بين ما استعمل فيه وما وضع له ملابسة غير التشبيه، كاليد إذا استعملت في النعمة، لأن من شأنها أن تصدر عن الجارحة، ومنها تصل إلى المقصود بها، ويشترط أن يكون في الكلام إشارة إلى المولى لها، فلا يقال اتسعت اليد في البلد أو اقتنيت يدًا، كما يقال اتسعت النعمة في البلد أو اقتنيت نعمة، وإنّما يقال جلت يَدَهُ عندي وكثرت أياديه لدي.[2]

[1] أسرار البلاغة، ص300.

[2] القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 155.

وهذا الضرب من المجاز يقع على وجوه كثيرة منها:

– تسمية الشيء باسم جزئه: وذلك نحو قوله تعالى:﴿أَوۡ كَصَيِّبٖ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فِيهِ ظُلُمَٰتٞ وَرَعۡدٞ وَبَرۡقٞ يَجۡعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمۡ فِيٓ ءَاذَانِهِم مِّنَ ٱلصَّوَٰعِقِ حَذَرَ ٱلۡمَوۡتِۚ وَٱللَّهُ مُحِيطُۢ بِٱلۡكَٰفِرِينَ﴾ (البقرة/19). أي: أنا مِلَهُمْ.

– تسمية المسبب باسم السبب. كقوله تعالى:﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَا﴾ (الشورى/42). تجوز بلفظ السيئة عن الاقتصاص لأنه مسبب عنها قيل وإن عبر بها عما ساء أي أحزن لم يكن مجازا لأن الاقتصاص محزن في الحقيقة كالجناية. يقول عمرو بن كلثوم:

أَلَا لَا يَجْهَلُنَّ أَحَدٌ عَلَيْنَا فَنَجْهَلُ فَوْقِ جَهْلِ الجَاهِلِينَا [1]

الجهل الأَوَّل حقيقة والثاني مجاز عبّر به عن مكافأة الجهل.

– تسمية الشيء باسم ما كان عليه: كقول عز وجل: ﴿وَءَاتُواْ ٱلۡيَتَٰمَىٰٓ أَمۡوَٰلَهُمۡۖ وَلَا تَتَبَدَّلُواْ ٱلۡخَبِيثَ بِٱلطَّيِّبِۖ وَلَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَهُمۡ إِلَىٰٓ أَمۡوَٰلِكُمۡۚ إِنَّهُۥ كَانَ حُوبٗا كَبِيرٗا﴾ (النساء /02). أي: الذين كانوا يتامى إذ لا يتم بعد البلوغ، وقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ مَن يَأۡتِ رَبَّهُۥ مُجۡرِمٗا فَإِنَّ لَهُۥ جَهَنَّمَ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحۡيَىٰ﴾ (طه/74).

– سماه مجرما باعتبار ما كان عليه في الدنيا من الإجرام.

– تسمية الشيء باسم ما يؤول إليه: كقوله تعالى:﴿وَدَخَلَ مَعَهُ ٱلسِّجۡنَ فَتَيَانِۖ قَالَ أَحَدُهُمَآ إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَعۡصِرُ خَمۡرٗاۖ وَقَالَ ٱلۡأٓخَرُ إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَحۡمِلُ فَوۡقَ رَأۡسِي خُبۡزٗا تَأۡكُلُ ٱلطَّيۡرُ مِنۡهُۖ نَبِّئۡنَا بِتَأۡوِيلِهِۦٓۖ إِنَّا نَرَىٰكَ مِنَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾ (يوسف /36).

– تسمية الحال باسم محله، كقوله تعالى: ﴿ فَلۡيَدۡعُ نَادِيَهُۥ ﴾ (العلق/17)؛ أي أَهلُ ناديهِ.

[1] الديوان، تح، إميل بديع يعقوب، دار الكتاب العربي، ط1، بيروت، 1992، ص78.

– تسمية الشيء باسم آلته، كقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡۖ فَيُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ﴾ (إبراهيم/04) أي بلغة قومه.[1]

ب– الضرب الثاني من المجاز:

الاستعارة: وهي ما كانت علاقته تشبيه معناه بما وضع له وقد تقيد بالتحقيقية لتحقق معناها حسا أو عقلا، أي: التي تتناول أمرا معلوما يمكن أن ينص عليه ويشار إليه إشارة حسية أو عقلية، فيقال: إن اللفظ نقل من مسماه الأصلي فجعل اسما له على سبيل الإعارة للمبالغة في التشبيه، أما الحسي فكقولك : رأيت أسد وأنت تريد رجلا شجاعا. أما العقلي؛ فكقولك أبديت نورا وأنت تريد حجة فإن الحجة مما يدرك بالعقل من غير وساطة حس إذ المفهوم من الألفاظ هو الذي ينور القلب ويكتشف عن الحق لا الألفاظ أنفسها وعليه قوله عز وجل ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ﴾ (الفاتحة/06)، أي الدين الحق.[2]

3/ المجاز والمعنى:

« يمكن التمييز في قضية المجاز بين ثلاثة إتجاهات أساسية؛ الإتجاه الأول هو اتجاه المعتزلة الذين اتخذوا من المجاز سلاحا لتأويل النصوص التي لا تتفق مع أصولهم ومبادئهم الفكرية والاتجاه الثاني هو اتجاه الظاهرية الذين وقفوا بشدة وحسم ضد أي فهم للنص يتجاوز ظاهرة اللغوي، ورفضوا تأويل المبهمات في النص القرآني واعتبروها مما استأثر به الله بعلمه. وقد ذهب هؤلاء إلى مدى بعيد في إنكار وجود المجاز لا في القرآن فحسب بل في اللغة كلها، أما الاتجاه الثالث فهو اتجاه الأشاعرة الذي حاولوا أن يقفوا موقفا وسطا بين المغاليين في استخدام المجاز لتأويل النص وبين الرافضين لوجود المجاز».[3]

---

[1] القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 157.

[2] المرجع نفسه، ص 159.

[3] نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، ط7، الدار البيضاء، المغرب، 2005، ص122.

ولا شك أن الخلاف حول المجاز ووجوده في القرآن الكريم واللغة لم يقتصر على علماء الكلام والفرق المختلفة بل ساهم فيه كثير من علماء اللغة والبلاغة والنقاد، ومع ذلك فإن الأصول الكلامية كان لها تأثير بالغ لا يمكن تجاهله في كتب البلاغة المتخصصة[1]، على نحو ما ورد عن دفاع عبد القاهر عن المجاز وعن وجوده في القرآن الكريم وفي اللغة ومن الواضح أنه كان يرد على كل من الظاهرية والمعتزلة. [2]

وهذه النظرة إلى المجاز وحدود التأويل ترتد كذلك إلى المفكر السني ابن قتيبة (ت276هـ) في رده على منكري المجاز في القرآن واللغة حيث يقول : «وأما الطاعنون على القرآن بالمجاز فإنهم زعموا أنه كذب لأن الجدار لا يريد، والقرية لا تسأل وهذا من أشنع جهالاتهم وأدلها على سوء نظرهم وقلة أفهامهم، ولو كان المجاز كذبا، وكل فعل ينسب إلى غير الحيوان باطلا كان أكثر كلامنا فاسدا. لأننا نقول: نبت البقل، وطالت الشجرة، وأينعت الثمرة وأقام الجبل، ورخص السعر» [3].

وانطلاقا من نص ابن قتيبة يبدو لنا أنه يكاد يصل إلى أن المجاز ضرورة لغوية **ويؤكد على وجوده في القرآن الكريم واللغة، وهذا ما نلمسه من موقفه الدفاعي عن أهمية** المجاز في بناء المعاني.

وذهب الزركشي مذهب ابن قتيبة حيث قال: «ولو وجب خُلُوُّ القرآن من المجاز لوجب خُلُوُّهُ من التوكيد والحذف، وتثنيةُ القصص وغيره ولو سقط المجاز من القرآن سقط شطر الحسن» [4].

وعلى هذا المستوى من الأهمية تظهر خصائص المجاز كبنية داخل نسيج النص تترك المقول منفتحا على القول المتعدد خلافا للحقيقة التي لا يجوز تأويلها، بعكس المجاز الذي يستدعي ويتطلب تأويلا، وقد أبان المعتزلة عن كفاءة كبيرة في هذا المجال، إذ تمسكوا بالتأويل المجازي

---

[1] نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص122.

[2] ينظر، أسرار البلاغة، تح: عرفان مطرجي، مؤسسة الكتب الثقافية، ط1، لبنان، 2000، ص 273، 274.

[3] ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، تح: السيد أحمد صقر، دار التراث، ط2، القاهرة، 1973، ص 132، 133.

[4] البرهان(1-4)، تح: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 2006، ص379.

واعتبروه اختيارا صائبا، كما اتخذوه سلاحا لتدعيم آرائهم ومواقفهم محاولين تطويع النص القرآني لخدمة عقيدتهم ونزعتهم الاعتزالية.

فكان أول ما استرعى انتباههم الآيات المتعلقة بالتوحيد فهرعوا لتأويلها استبعادا لجوانب التجسيم عن الذات الإلهية ودفعا للتصورات المادية. والأمر ذاته بالنسبة لقضية العدل الإلهي القائم على توخي الاختيار والحرية في الفعل الإنساني، فقد استخدم المعتزلة الإسناد المجازي في هذا الجانب. فأولوا الآيات المتشابهات وخرجوا بها عن ظاهرها لتوافق نزعتهم الاعتزالية، معتمدين في ذلك على المجاز فكانوا يحملون العبارات الدالة على التشبيه والتي لا تليق بمقام الألوهية على وجوه تكون أبعد ما تكون عن التجسيم والتشبيه، استنادا على أدلة لغوية يتكئون عليها أبرزها: المجاز.

وحسبنا في هذا المقام أن نشير إلى أن المجاز كان موضوع اهتمام كثير من العلماء كالنحاة والبلاغيين والمتكلمين خاصة، حيث اهتم به النحاة لأن موضوعه الحكم الذي هو موضع الإثبات والنفي في الجملة، ومناط الفائدة فيها، واهتموا به أيضا لأنه موضع العامل وسبيل الإعراب أما المتكلمون فلاتصال صوره بموضوعين من مواضع الخلاف المهمة بينهم:

– إضافة الأفعال غير الحسنة(القبيحة) إلى الله تعالى نحو(الختم، الغيّ، الإضلال) (وخلق أفعال العباد)، فقد اجتهد المتكلمون في مناقشة الآيات والأحاديث التي تصادمت وجهتها في هاتين القضيتين، وكان بحثهم كثيرا ما ينصب على الإسناد وصرفه عن ظاهرة كما سنبينه في الشواهد الآتية:[1]

وقد أظهر الزمخشري براعة ودقة في تصوير وتحليل الآيات المتشابهات، معتمدا في ذلك على حسه وذوقه الفني الفريد فأبدع أيما إبداع نلمسه في الشواهد الآتية:

---

[1] محمد محمد أبو موسى، خصائص التراكيب دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني، ص 151.

أ- الإسناد المجازي:

قال عز وجل:﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ وَعَلَىٰ سَمۡعِهِمۡۖ وَعَلَىٰٓ أَبۡصَٰرِهِمۡ غِشَٰوَةٞۖ وَلَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ﴾ (البقرة/07) فإسناد (الختم) إلى الله مجاز، والخاتم في الحقيقة هو الكافر، غير أنه لما أقدره على ذلك أسند إليه (الختم) كما يسند الفعل إلى السبب.[1]

ويرى الزمخشري كذلك أن (الختم) هنا من باب المجاز فيقول: « فإن قلت: ما معنى الختم على القلوب والأسماع وتغشية الأبصار؟ قلت: لا ختم ولا تغشية ثم على الحقيقة وإنما هو من باب المجاز، ويحتمل أن يكون من كلا نوعيه وهما الاستعارة والتمثيل أما الاستعارة فإن تجعل قلوبهم لأن الحق لا ينفذ فيها، ولا يخلص إلى ضمائرها من قبل إعراضهم عنه واستكبارهم عن قبوله واعتقاده وأسماعهم، لأنها تمجه و تنبو عن الإصغاء إليه وتعاف استماعه كأنها مستوثق منها بالختم، و أبصارهم لأنها لا تجتلي آيات الله المعروضة ودلائله المنصوبة كما تجتليها أعين المعتبرين المستبصرين. كأنما غطى عليها وحيل بينها وبين الإدراك، وأما التمثيل فأن تمثل من حيث لم يستنفعوا بها في الأغراض الدينية التي كلفوها وخلقوا من أجلها بأشياء ضرب حجاب بينها وبين الاستنفاع بها بالختم والتغطية»[2].

ويعلق سعد الدين على قول الزمخشري: « يريد تشبيه عدم نفوذ الحق إلى القلوب وتحقق نبو الأسماع عن قبوله بالختم عليها، أي بكونها مختوما عليها على ما ينبئ عنه قوله: كأنها مستوثق منها بالختم، ويشبه عدم اجتلاء الأبصار للآيات والأدلة بالتغشية عليها. ثم يقول: وقد يتوهم من ظاهر عبارة الكتاب أن المشبه هو القلوب والأسماع ومن هنا ذهب بعضهم إلى أن القلوب استعارة بالكناية والختم تخييل»[3].

أما مراده بالتمثيل في الآية فقد بينه سعد الدين حيث يقول: «أما وجه التمثيل فهو أن يشبه حال القلوب والأسماع والأبصار، بحال أشياء مخلوقة للانتفاع بها مع المنع عن ذلك بطريق

---

[1] محمد خان، لغة القرآن الكريم دراسة لسانية تطبيقية للجملة في سورة البقرة، دار الهدى، ط1، عين مليلة، 2004، ص47.

[2] الكشاف، 1 /57.

[3] حاشية سعد الدين ورقة، ص32.

الختم والتغطية، ثم استعمل في المشبه اللفظ الدال على المشبه به»[1]. أي، التمثيل هنا استعارة تمثيلية.

وعندما يرى الزمخشري أن ظاهر بعض الآيات خالف معتقده يلجأ إلى تحليل الصور البيانية معتمدا على المجاز ليبعد الشبهة عن النص نحو: « فإن قلت: فلم أسند الختم إلى الله تعالى وإسناده إليه يدل على المنع من قبول الحق، والتوصل إليه بطرقه وهو وقبيح ولله يَتَعَالَى عن فعل القبيح علوا كبيرا لعلمه بقبحه وعلمه بغناه عنه، وقد نص على تنزيه ذاته بقوله : ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾(ق/29). قلت: القصد إلى صفة القلوب بأنها كالمختوم عليها، وأما إسناد الختم إلى الله عز وجل، فلينبه على أن هذه الصفة في فرط تمكنها وثبات قدمها كالشيء الخلقي غير العرضي»[2].

ألا تراهم يقولون إن فلان مجبول يقصدون بذلك رسوخ المعنى فيه ولما لم يكن إرادة الحقيقة في الإسناد إلى الله مقصودة على مذهبه وجب أن يعده مجازا.[3] ومن ثمّ يظهر لنا أسلوب الزمخشري في توجيه معنى الآية لنصرة معتقدة الاعتزالي.

وكما يلجأ البلاغي إلى التعليل والجدل في معرض الدفاع عن أفكاره النظرية فقد يلجأ إلى التعليل والجدل أثناء معالجته للنصوص، وهذا ما توخاه الزمخشري في توجيهه للآية مدافعا عن معتقده بطريقة جدلية كلامية.[4]

ويذهب المعتزلة إلى أنه لا يجوز على الله تعالى أن يكون خالقا للمقدمات الموصلة إلى العصيان، ففي تفسيره للآية الكريمة: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴾ (البقرة /03). يذهب إلى أن الرزق هو الحلال لأن المعتزلة لا يسمون الحرام رزقا لأنه

---

(1) حاشية سعد الدين ورقة، ص495.

(2) الكشاف، 1 /59.

(3) مرتضى آية الله الشيرازي، الزمخشري لغويا ومفسرا، ص356 ،357.

(4) مهدي صالح السمرائي، تأثير الفكر الديني في البلاغة العربية، دار عمار،ط1، عمان، 2008، ص 152.

ليس برزق وأن الله لا يرزق العبد الحرام[1]. ولا يجوز أن ينسب إليه ما يوصل العبد إلى المعصية ولا يجوز فعل القبيح على الله لتعاليه عن القبيح، فلفظ الرزق وإسناده إلى الله تعالى دليلان على أن المنفق هنا هو الحلال، والزمخشري تمسك في إثبات نظريته بالإسناد فقط. ويصرح أيضا في الآية:﴿مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ﴾، بقوله من الحلال لأن الحرام لا يكون رزقا ولا يسند إلى الله.[2]

ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا ٱلْقَوْلُ فَدَمَّرْنَـٰهَا تَدْمِيرًا﴾ (الإسراء/ 16)، وظاهر الآية يدل على أن الله يأمر أولئك القوم بالفسق غير أن الآيات المحكمات دلت على أن الله تعالى لا يأمر بالمعصية ﴿وَإِذَا فَعَلُواْ فَـٰحِشَةً قَالُواْ وَجَدْنَا عَلَيْهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا ۗ قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ ۖ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف/28). ولإبعاد تلك الشبهة يرى الزمخشري أن (الأمر) في الآية الأولى من سورة الإسراء مجاز: «والأمر مجاز؛ لأن حقيقة أمرهم بالفسق أن يقول لهم: افسقوا، وهذا لا يكون، فبقي أن يكون مجازا، ووجه المجاز أنه صب عليهم النعمة صبا فجعلوها ذريعة إلى المعاصي واتباع الشهوات، فكأنهم مأمورون بذلك لتسبب إيلاء النعمة فيه، وإنّما خوَّلَهُمْ إيَّاهَا ليشكرُوا ويَعمَلُوا فيها الخير» [3].

ونظيره قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِى طُغْيَـٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ (البقرة/15) فيقول أن إيلاء المدد في الطغيان من الأفعال القبيحة التي تستند إلى الشياطين، فلا يجوز إسناده إلى الله تعالى، وأجاب أولا بأنهم لما أصروا على كفرهم خذلهم الله تعالى ومنعهم ألطافه، فتزايد الرين مددا في الطغيان وأسند إيلاؤه إلى الله تعالى، ففي المسند مجاز لغوي وفي الإسناد مجاز عقلي لأن إسناد الفعل إلى المسبب له، وفاعله في الحقيقة هم الكفرة وثانيا بأنه أريد بالمد في الطغيان ترك

---

[1] الكشاف، 1 /49.

[2] المصدر نفسه، 2 /165.

[3] المصدر نفسه، 2 /628.

القسر والإلجاء إلى الإيمان على ما سبق تقريره وهو فعل الله تعالى، فإسناده إليه حقيقة، وإن كان المسند مجازًا وثالثا بأنّ المراد منه معناه الحقيقي وهو فعل الشيطان لكن أسند إليه تعالى مجازًا على مذهبه لأنّه بتمكينه وإقداره.[1]

فالزمخشري- رحمه الله تعالى- من خلال تأويله ينفي أن يمد الله سبحانه وتعالى المنافقين بالضلالة وعدم الإيمان، وذلك عن طريق زيادتها أو خلقها فيهم فاستخدم في تأويل(ويمدهم) المجاز، وأن الذي يمدهم على الحقيقة هو الشيطان، فهو قد أضاف (الطغيان) إلى فاعليه من المشركين والكفار، لكي يرد على أهل السنة الذين يرون أن مدهم بالطغيان من الله سبحانه وتعالى.

وفسر أبو حيان هذه الآية القرآنية رَدًّا في ذلك على تأويل الزمخشري فقال: « مد الله في طغيانهم التمكين من العصيان قاله ابن مسعود أو (الإملاء) قاله ابن عباس أو الزيادة من الطغيان قاله مجاهد، أو الإهمال قاله الزّجاج وابن كيسان، أو تكثير الأموال والأولاد وتطيب الحياة أو تطويل الأعمار، ومعافاة الأبدان، وصرف الرزايا وتكثير الأرزاق» [2].

فعلى رأي أبي حيان نلحظ أن الإنسان مسير في أفعاله وليس مخيرا، وهو يمثل قول أهل السنة في ذلك، وهذا يتنافى مع معتقد المعتزلة في أن الإنسان مخير في أفعاله.

كما يقدّم الزمخشري دلالات للدال (مدد) فيقول في مؤلفة أساس البلاغة: « مد الجبل وغيره فامتد، وأمد الجيش وضم إليه ألف رجل مَدَدًا، واستمدوا الأمير فأمدهم،.. وهذا الوادي يمد في وادي كذا: يزيد فيه، ومن المجاز:وَمَدَّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ» [3].

يقول عز وجل: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشۡتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلۡهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمۡ وَمَا كَانُواْ مُهۡتَدِينَ﴾ (البقرة /16). المبتدأ اسم إشارة (أُوْلَٰٓئِك) وهو إشارة إلى الذين مر ذكرهم الموصوفين بالفساد والسفه والاستهزاء، والخبر جملة موصولية تفرع إلى جمل تربط ما بينهما أحرف

---

[1] ينظر، الكشاف، 1 /75، 76.

[2] ينظر، البحر المحيط، 70/1. ولسان العرب، (مادة، مدد)، 776/2، 777 .

[3] أساس البلاغة، ص423.

العطف. فقوله: (فما ربحت تجارته) معطوف على الصلة فهو صلة والفاء إشارة إلى إعقاب الربح للشراء، وقد نفى الربح عنهم، وأسنده إلى التجارة مجازا لأنها سبب الربح، والربح في الحقيقة للتاجر وقوله:(وما كانوا مهتدين) معطوف على جملة الصلة وهو كناية عن الخسارة في الربح وإضاعة رأس المال أي: « أن الذين اشتروا الضلالة بالهدى ما ربحوا في تجارتهم ولا حافظوا على رؤوس أموالهم لأنهم ضلوا الطريق».[1]

يقول الزمخشري في معنى الآية السابقة: «جعلوا لتمكنهم منه وإعراضه لهم كأنه في أيديهم فإذا تركوه إلى الضلالة فقد عطلوه واستبدلوها به، ولأن الدين القيم هو فطرة الله التي فطر الناس عليها» فكل من ضل فهو مستبدل خلاف الفطرة، ثم يستطرد الزمخشري في هذا المعنى فيقول: «كيف أسند الخسران إلى التجارة وهو لأصحابها؟ قلت: من الإسناد المجازي، وهو أن يسند الفعل إلى شيء يتلبس بالذي هو في الحقيقة له، كما تلبست التجارة بالمشترين. فإن قلت هل يصح ربح عبدك وخسرت جاريتك، على الإسناد المجازي؟ قلت: نعم إذا دلت الحال وكذلك الشرط في صحة: رأيت أسدا، وأنت تريد المقدام؛ إن لم تقم الحال دالة لم يصح. فإن قلت: هب أن شراء الضلالة بالهدى وقع مجازا في معنى الاستبدال، فما معنى ذكر الربح والتجارة؟ كأن ثم مبايعة على الحقيقة.[2] قلت: هذا من الصنعة البديعية التي تبلغ بالمجاز الذروة العليا، وهو أن تساق كلمة مساق المجاز، ثم تقفى بأشكال لها وأخوات، إذا تلاحقن لم تر كلاما أحسن منه ديباجة وأكثر بهاء.[3] ونحو ذلك قول: العرب في البليد:«كأن أذني قلبه خطلا ». وأن جعلوه كالحمار ورشحوا ذلك دوما لتحقيق البلادة فادعوا لقلبه أذنين وادّعوا لهما الخطل ليمثلوا البلادة تمثيلا يلحقها ببلادة الحمار مشاهدة معاينة، ثم يأخذ في تبسيط هذا الكلام فيقول لما ذكر سبحانه وتعالى الشراء تبعه ما يشاكله ويؤاخيه وما يكمل ويتم بانضِمَامه إليه تمثيلا لخسارتهم وتصويرا لحقيقته.[4]

---

[1] محمد خان، لغة القرآن الكريم، دراسة لسانية تطبيقية للجملة في سورة البقرة، ص102.

[2] الكشاف، 1/ 77.

[3] المصدر نفسه، 1/ 77، 78.

[4] ينظر، المصدر نفسه، 78/1، 79.

فقد أُسْنِدَ الخُسران إلى التجارة وهو لأصحابها على طريقة الإسناد المجازي، وهو أن يسند الفعل إلى شيء يتلبس بالذي هو في الحقيقة له، كما تلبست التجارة بالمشترين فليس المجاز في الآية في لفظة (رَبِحَتۡ) نفسها ولكن في إسنادها إلى التجارة.[1]

وهو بذلك يشرح لنا المعنى المجازي في قوله تعالى: (ٱشۡتَرَوُاْ ٱلضَّلَـٰلَةَ) والتجوز العقلي في قوله تعالى:(فَمَا رَبِحَت تِّجَـٰرَتُهُمۡ) وما يتصل بذلك من متممات المجاز ومؤكداته، وهو في هذا الشرح يفيض في التحليل والتفصيل والتعمق في إيضاح المعنى وتبينه.

يقول الزمخشري في قوله تعالى: ﴿زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُواْ ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَا وَيَسۡخَرُونَ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْۘ وَٱلَّذِينَ ٱتَّقَوۡاْ فَوۡقَهُمۡ يَوۡمَ ٱلۡقِيَـٰمَةِۗ وَٱللَّهُ يَرۡزُقُ مَن يَشَآءُ بِغَيۡرِ حِسَابٍ﴾ (البقرة/ 212). « المزين هو الشيطان، زين لهم الدنيا وحسنها في أعينهم بوساوسه وحببها إليهم فلا يريدون غيرها. ويجوز أن يكون الله قد زينها لهم بأن خذلهم حتى استحسنوها وأحبوها أو جعل إمهال المزين لهم تزيينا، ويدل عليه قراءة من قرأ:(زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُواْ ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَا) على البناء للفاعل.[2]

وفي هذه القراءة أسند فعل التزيين إلى الله تعالى عن طريق المجاز لا الحقيقة، فيصبح معنى الآية أن الله سبحانه وتعالى عن طريق المجاز لا الحقيقة، فيصبح معنى الآية أن الله سبحانه وتعالى منع الألطاف عنهم، أو أطال لهم في الحياة، وهذان السببان لا علاقة لهما بخلق الضلال أو الهدى فالألطاف وإطالة الحياة هما سببان في الإيمان والضلالة وعلى كلا التأويلين، فلا يجوز أن يكون الله سبحانه وتعالى هو المزيّن، لأنّ ذلك قبيح لا يجوز في حقه سبحانه وتعالى.

ورد ابن المنير الإسكندري على تفسير الزمخشري قائلا: « وردت إضافة التزيين إلى الله تعالى وإضافته إلى غيره في مواضع من الكتاب العزيز وهذه الآية تحتمل الوجهين لكن الإضافة إلى قدرة الله تعالى حقيقية، والإضافة إلى غيره مجاز. على قواعد السنة والزمخشري يعمل

---

[1] عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص277. القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص26. الإشارات والتنبيهات، ص177.

[2] ينظر، الكشاف، 252/1.

على عكس هذا، فإن أضاف لله فعلا من أفعاله إلى قدرته جعله مجازا وإن أضافه إلى بعض مخلوقاته جعله حقيقة، وسبب هذا هو التعكيس باتباع الهوى في القواعد الفاسدة» [1].

وقد استفاض بحث الإسناد المجازي عند الزمخشري فتناول العديد من الشواهد القرآنية التي يبدو عليها (الجبر والإرغام). فتطرق إلى الإسناد ونسب فيه الفعل إلى فاعله الحقيقى، فتوسع في استعماله للإسناد المجازي وتطبيقه على الآيات المتضمنة إسناد الفعل إلى الله: حيثما استشعر إسناد الفعل إلى الله تعالى متضمنا لمعنى الجبر أو تزيين السوء إلا وجعله من باب الإسناد المجازي صارفا بذلك الآية عن ظاهرها، فيعرض لتفسير قوله تعالى في (سورة النمل/04):﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡأٓخِرَةِ زَيَّنَّا لَهُمۡ أَعۡمَٰلَهُمۡ فَهُمۡ يَعۡمَهُونَ ﴾ فيقول: « فإن قلت: كيف أسند التزيين إلى ذاته وقد أسنده إلى الشيطان في قوله (وَزَيَّنَ لَهُمْ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ) قلت: بين الإسنادين فرق وذلك أن إسناده إلى الشيطان حقيقة وإسناده إلى الله تعالى مجاز». ثم يأخذ في شرح هذا المجاز فيقول: « وله طريقان في علم البيان أحدهما: أن يكون من المجاز الذي يسمى استعارة. والثاني: أن يكون من المجاز الحكمي فالطريق الأول: أنه لما متعهم بطول العمر وسعة الرزق وجعلوا إنعام الله بذلك عليهم وإحسانه إليهم ذريعة إلى اتباع شهواتهم وبطرهم وإيثارهم الروح والترفه ونفارهم عما يلزمهم فيه التكاليف الصعبة والمشاق المتعبة فكأنه زين لهم بذلك أعمالهم... والطريق الثاني: أن إمهاله الشيطان وتخيلته حتى يزين لهم ملابسة ظاهرة للتزيين. فأسند إليه لأن المجاز الحكمي يصححه بعض الملابسات»[2]. ويتحدث عن آية البقرة. « (يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا) فيجعل إسناد الإضلال إلى الله تعالى لما يدّل عليه من فعل قبيح لا يجوز على الله إسنَادًا مجازيًّا ويعلِّله بالسببية فيقول: وإسنادُ الإضلال إلى الله تعالى إسناد الفعل إلى السبب لأنه لما ضرب به المثل، فضل به قوم، واهتدى به قوم سبب لضلالهم وهداهم» [3].

---

[1] ينظر، حاشية الانتصاف على الكشاف، 252/1.

[2] الكشاف، 3/ 336،337.

[3] المصدر نفسه، 1/ 89.

ويقول في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا سَكَتَ عَن مُّوسَى ٱلۡغَضَبُ أَخَذَ ٱلۡأَلۡوَاحَۖ وَفِي نُسۡخَتِهَا هُدٗى وَرَحۡمَةٞ لِّلَّذِينَ هُمۡ لِرَبِّهِمۡ يَرۡهَبُونَ﴾ (الأعراف /154): « هذا مثل، كأن الغضب كان يغريه على ما فعل ويقول له: قل لقومك كذا وألق الألواح، وجر برأس أخيك إليك، فترك النطق بذلك وقطع الإغراء ولم يستحسن هذه الكلمة ولم يستفصحها كل ذي طبع سليم وذوق صحيح إلا لذلك، ولأنه من قبيل شعب البلاغة. وإلا فما لقراءة معاوية بن قرة: ولما سكن عن موسى الغضب لا تجد النفس عندها شيئا من تلك الهزة، وطرفا من تلك الروعة.[1]

قال شهاب معلقا على هذا الكلام: «يعني أنه شبه الغضب بشخص أمرناه، فهو استعارة مكنية وأثبت له السكوت على طريق التخييل»[2]. فصور الغضب كشخص كان يلح عليه ويهيجه ويزين له الاندفاع.[3]

وقد ورد في "الإشارات والتنبيهات" رأي مخالف في تحليل هذه الآية حيث يقول صاحبه « والحق أنه ليس من التمثيل في شيء وإن كان من المجاز التركيبي: وذلك أن السكوت هو: عدم التكلم عما من شأنه أن يتكلم والغضبان حيث يتكلم بكلام غير مألوف منه بسبب هيجان القوة الغضبية وغلبتها القوة العاقلة، جاز إسناد الكلام إلى الغضب من إسناد الشيء إلى سببه، كما يقال: هاج شيطان فلان... ويراد به غضبه، وإذا سكنت صورة الغضب جاز إسناد السكون إليه، لأنه هو المقابل للتكلم دون السكوت، واختير تكلم الغضبان على حركاته غير المعهودة، لأن كلامه قد يخلو عن حركاته بخلاف العكس واختير إسناده إلى الغضب لا إلى صاحبه لصيرورة صاحبه عنده كآلة الفعل مسلوب الاختيار، ولِذَٰلِكَ اختير: (سكت عن موسى الغضب) على (سكن).[4]

---

[1] الكشاف، 2 /157.

[2] حاشية الشهاب، 222/4.

[3] فاضل صالح السمرائي، الجملة العربية والمعنى، ص191.

[4] ركن الدين الجرجاني، ص180.

وقد تناول الزمخشري مفهوم التجريد في المجاز وساق بعض الآيات القرآنية الدالة عليه نحو ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلٗا قَرۡيَةٗ كَانَتۡ ءَامِنَةٗ مُّطۡمَئِنَّةٗ يَأۡتِيهَا رِزۡقُهَا رَغَدٗا مِّن كُلِّ مَكَانٖ فَكَفَرَتۡ بِأَنۡعُمِ ٱللَّهِ فَأَذَٰقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلۡجُوعِ وَٱلۡخَوۡفِ بِمَا كَانُواْ يَصۡنَعُونَ﴾ (النحل/112)، يتساءل جار الله قائلا:« فإن قلت: الإذاقة واللباس استعارتان فما وجه صحتهما؟ والإذاقة المستعارة موقعة على اللباس المستعار فما وجه صحة إيقاعها عليه ثم يجيب قلت: أما الإذاقة فقد جرت عندهم مجرى الحقيقة لشيوعها في البلايا والشدائد، وما يمس الناس منها فيقولون: ذاق فلان البؤس والضر وأذاقه العذاب شبه ما يدرك من أثر الضرر والألم بما يدرك من طعم المر البشع، وأما اللباس فقد شبه لاشتماله على اللابس ما غشي الإنسان والتبس به من بعض الحوادث وأما إيقاع الإذاقة على لباس الجوع والخوف، فلأنه لما وقع عبارة عما يغشى منهما ويلابس فكأنه قيل: فأذاقه ما غشيهم من الجوع والخوف، ولهم في نحو هذا طريقان لابد من الإحاطة بهما، فإن الاستنكار لا يقع إلا لمن فقدهما أحدهما: أن ينظروا فيه إلى المستعار له كما نظر إليه ههنا» [1]، ونحوه قول كثير:

غَمْرُ الرِّدَاءِ إِذَا تَبَسَّمَ ضَاحِكًا   غَلِقَتْ لِضِحْكَتِهِ رِقَابُ المَالِ

استعارة الرِّدَاءِ للمعروف، لأنه يصون عرض صاحبه صون الرداء لما يلقى عليه. ووصفه بالغمر الذي هو صفة المعروف والنوال، لا صفة الرداء، نظر إلى المستعار له.

والثاني أن ينظروا فيه إلى المستعار كقوله:

يُنَـازِعُنِي رِدَائِـي عَبْدُ عمرو   رُوَيْدَكَ يَاأَخَا عَمْرُو بَنْ بَكرْ

لِيَ الشَّطْرُ الَّذِي مَلَكْتْ يَمِينِي   وَدُونَكَ فَاعْتَجِرْ مِنْهُ بِشَطْرِ

أراد بردائه سيفه، ثم قال: فاعتجر منه بشطر، فنظر إلى المستعار في لفظ الاعتجار، ولو نظر إليه فيما نحن فيه لقيل: فكساهم لباس الجوع والخوف، ولقال كثير ضَافِيَ الرِّدَاءِ إِذَا تَبَسَّمَ ضَاحِكًا.[2]

---

[1] الكشاف، 2 /613، 614.

[2] المصدر نفسه، 2 /614، 615.

وقد اعترض على الزمخشري في بيت كثير، وذلك لأن الغمر يوصف به الرداء كما يوصف به العطاء مجازا في كليهما ، وقد أشار الزمخشري إلى هذا في الأساس فلا يَصِحُّ أن يكون تجريدا لأنه ليس في أوصاف المستعار له فقط، بل هو من أوصافهما، وأجيب على هذا بأنه وإن كان من أوصافهما إلا أنه شاع في النوال وهذا يكفي، وهناك اعتراضات أخرى لا نجد في التعرض لها عناء وقد أحسن الشهاب حين قال: « وهذا المثال المستشهد به يشبه ما في الآية في أن التجريد ليس تجريدا محضا »[1].

وعلق بهاء الدين السبكي على رأي الزمخشري، فقال: واعلم أنّ ما جزم به المصنّف من كون الاستعارة في اللباس تحقيقية إما عقلية أو حسية... والحق أنها عقلية لأنّ الضرر الحاصل بالجوع والخوف محقق.[2]

ويرى صاحب الإشارات والتنبيهات أن الاستعارة مجردة في الآية الكريمة (النحل /112) حيث قال: «أصله أصابهم الله بالجوع والخوف، فاستعار للجوع و الخوف اللباس بجامع أنهما شملاهم كما يشملهم الثوب ثم استعارة الإذاقة للإصابة بجامع الإدراك ولم يستعر لها الكسوة مع أن الترشيح أبلغ من التجريد، لكون الإذاقة تستلزم الإدراك بحاستين: الذوق واللمس والكسوة تستلزِمُ الإدراك باللّمس فقط ثم استعار لهما اللباس صار اللباس أعمُّ منهما»[3].

فأضافه إليهما للتخصيص أي: لباسا من الخوف والجوع، ولذلك لا يجوز ترك الإضافة فلا يعامل أذاق اللباس بالإطلاق.[4]

ويقارن القزويني بين رأي الزمخشري في جعل الاستعارة في الآية السابقة استعارة مجردة حيث قال «فعلى ظاهر قول الشيخ جار الله العلامة استعارة عقلية لأنه قال شبه باللباس لاشتماله على اللاّبس ما غشى الإنسان واللّبس به من بعض الحوادث».[5] وبين رأي السكاكي صاحب

---

[1] ينظر، حاشية الشهاب، 376/5.

[2] ينظر، عروس الأفراح في شروح تلخيص المفتاح، ص144، و195.

[3] ركن الدين الجرجاني، ص177.

[4] المرجع نفسه، ص177.

[5] الإيضاح في علوم البلاغة، ص159. والكشاف، 613/2، 614.

المفتاح حينما جعل الاستعارة حسية فقال: « وعلى ظاهر قول الشيخ صاحب المفتاح حسية لأنه جعل اللباس استعارة لما يلبسه الإنسان عند جوعه وخوفه من انتقاع اللون ورثاثة الهيئة» [1].

ب- التجسيم:

وقد تعرض جارا الله لآيات عدة يخالف فيها مقتضى الظاهر متكأ على الأسلوب المجازي لاستبعاد الشبهات عن الذات الإلهية فيقول في قوله تعالى: ﴿وَقَدِمْنَآ إِلَىٰ مَا عَمِلُواْ مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَٰهُ هَبَآءً مَّنثُورًا﴾ (الفرقان/23). يقول: «ليس ههنا قدوم وَلَامَا يشبه القدوم، ولكن مثلت حال هؤلاء وأعمالهم التي عملوها في كفرهم من صلة رحم، وإغاثة ملهوف وقري ضيف ومن على أسير، وغير ذلك من مكارمهم ومحاسنهم بحال قوم خالفوا سلطانهم واستعصوا عليه فقدم إلى أشيائهم، وقصد إلى ما تحت أيديهم فأفسدها ومزقها كل ممزق، ولم يترك لها أثرًا ولا عثيرا»[2].

فقد أراد بهذا التأويل إزاحة معنى الفعل(قدم) الذي يفيد معنى الحركة والانتقال وهي من صفات المخلوقين إلى معنى آخر(قصد، عمد) الذي يدل على الإرادة والفعل من غير أن يُفهم منه معنى الحركة و الانتقال الذي لا يجوز بحق الخالق سبحانه.[3]

ويقول في قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ (الفجر/22). « فإن قلت ما معنى إسناد المجيء إلى الله والحركة والانتقال إنما يجوزان على من كان في جهة؟ قلت: هو تمثيل لظهور آيات اقتداره وتبين آثار قهره وسلطانه: مثلت حاله في ذلك بحال ملك إذا حضر بنفسه ظهر بحضوره من آثار الهيبة والسياسة مالا يظهر بحضور عساكره كلها ووزرائه وخواصه عن بكرة أبيهم» [4].

---

[1] القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص159. ومفتاح العلوم، السكاكي، ص378.

[2] الكشاف، 267/3.

[3] حسين حامد الصالح، التأويل اللغوي في القرآن الكريم، دراسة دلالية، دار ابن حزم، ط1، بيروت، 2005، ص158، 159.

[4] الكشاف، 739/4.

ويقول الجرجاني معلقا على هذا الكلام ونظيره في قوله تعالى: ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأۡتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِي ظُلَلٖ مِّنَ ٱلۡغَمَامِ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَقُضِيَ ٱلۡأَمۡرُۚ وَإِلَى ٱللَّهِ تُرۡجَعُ ٱلۡأُمُورُ﴾ (البقرة/ 210)، وأشباه ذلك من النبوّ عن أقوال أهل التحقيق، فإذا قيل لهم: إن الإتيان والمجيء انتقال من مكان إلى مكان وصفة من صفات الأجسام، والله عز وجل خالق الأماكن والأزمنة ومنشئ كل ما تصح عليه الحركة والنقلة والتمكن والسكون، والمماسة والمحاذاة[1]، وأن المعنى على:« إلا أن يأتيهم أمر الله ، وجاء أمر ربك» وأن حقه أن يعبّر بقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَخۡرَجَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ مِن دِيَٰرِهِمۡ لِأَوَّلِ ٱلۡحَشۡرِۚ مَا ظَنَنتُمۡ أَن يَخۡرُجُواْۖ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُم مَّانِعَتُهُمۡ حُصُونُهُم مِّنَ ٱللَّهِ فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنۡ حَيۡثُ لَمۡ يَحۡتَسِبُواْۖ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلرُّعۡبَۚ يُخۡرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيۡدِيهِمۡ وَأَيۡدِي ٱلۡمُؤۡمِنِينَ فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ (الحشر/02). وقول الرجل: آتيك من حيث لا تشعر يريد أنزل بك المكروه، وأفعل ما يكون جزاء لسوء صنيعك في حال غفلة منك، ومن حيث تأمَنُ حلوله بك.[2]

وَالأمر ذاته في تفسير الآية 16 من سورة ق، حيث قال الزمخشري في تفسير قوله تعالى (وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الوَرِيدِ) القرب هنا مجاز، والمراد: قرب علمه منه وأنه يتعلق بمعلومه منه ومن أحواله تعلقا لا يخفى عليه شيء من خفياته، فكأن ذاته قريبة منه كما يقال: الله في كل مكان، وقد جلّ عن الأمكنة.[3]

وقال ابن حزم الظاهري(ت 745 هـ) (نحن أقرب) قرب علم به وبأحواله لا يخفي عليه شيء من خفياته فكأن ذاته قريبة منه ولكن لماذا أضاف الله تعالى القرب منه؟ والجواب عن ذلك أن الله تعالى أضاف قرب الملائكة إليه لأن قربهم بأمره وهم جنوده ورسله، وقد جاء مثل هذا مرادا به الملائكة: (فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ)، أي: إذا قرأه جبريل فجعل قراءة جبريل قراءة الله لأنها من عنده. ومعنى(اتبع قرآنه) اسمع قراءته واتبعها بذهنك لتحفظها.[4]

---

[1] أسرار البلاغة، ص295.

[2] المرجع نفسه، ص295.

[3] الكشاف، 374/4.

[4] بن جزي الكلبي، التسهيل لعلوم التنزيل، الكتاب العربي، ط3، بيروت، لبنان، 1981، 165/4.

المبحث الثاني: التخييل (التمثيل).

وما نلحظه عند تحليلنا للآيات التي وقف عندها الزمخشري أنه يستعمل المصطلحين – التمثيل، التخييل– بمعنى واحد في بعض الآيات القرآنية، وفي البعض الآخر يفرق بينهما تفرقة واضحة، وهذا ما سنقف عنده في الشواهد الآتية:

يقول في قوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (الزمر/67).

ثم نبههم على عظمته وجلالة شأنه على طريقة التخييل. فقال: (وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ القِيَامَةِ والسَّمَوَاتُ مَطْوِيَاتُ بِيَمِينِهِ) والغرض من هذا الكلام إذا أخذته كما هو بجملته ومجموعه تصوير عظمته والتوقيف على كنه جلاله لا غير، من غير ذهاب بالقبضة ولا باليمين إلى جهة حقيقية أوجهة مجاز، وكذلك حكم ما يروي أن جبريل جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم: فقال يا أبا القاسم إن الله يمسك السموات والأرض يوم القيامة على أصبع، والجبال على أصبع، وسائر الخلق على أصبع ثم يهزهن فيقول: أنا الملك فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم تعجبا مما قال ثم قرأ تصديقا له: (وَمَا قَدَّرُوا الله حَقَّ قَدْرِهِ). وإنما ضحك أفصح العرب وتعجب لأنه لم يفهم منه إلاّ ما يفهمه علماء البيان، من غير تصوّر إمساك ولا أصبع ولا هز ولا شيء من ذلك، ولكن فهمه وقع أول شيء وآخره على الزبدة والخلاصة التي هي الدلالة على القدرة الباهرة، وأن الأفعال العظام التي تتحير فيها الأفهام والأذهان، ولا تكتنهها الأوهام هينة عليه هوانا لا يوصل السامع إلى الوقوف عليه إلا إجراء العبارة في مثل هذه الطريقة من التخييل.[1]

وهو يريد بالتخييل هنا التمثيل على سبيل الاستعارة والمراد ما جاء مخالفا للحقيقة، بل على ضرب من التجوز والتأويل .

والزمخشري مسبوق في هذا المنحى من تحليل، يقول الجرجاني فقال:(وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَاتٌ بِيَمِينِهِ) تراهم يطلقون اليمين بمعنى القدرة... وهذا منهم تفسير على الجملة وقصد إلى نفي

[1] ينظر، الكشاف، 138/4.

الجارحة بسرعة خوفا على السامع من خطرات تقع للجهال وأهل التشبيه جل الله تعالى عن شبه المخلوقين، ولم يقصدوا إلى بيان الطريقة والجهة التي منها يحصل على القدرة والقوة، وإذا تأملت علمت أنه على طريقة المثل.[1]

وكما أنا نعلم في صدر هذه الآية وهو قوله عز وجل: (وَالأَرْضَ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ القِيَامَةِ) أن محصول المعنى على القدرة ثم لا نستجيزُ أن نجعل القبضة اسما للقدرة، بل نصير إلى القدرة من طريق التأويل والمثل، فنقول إنّ المعنى- والله أعلم- أنّ مَثَلَ الأرض في تَصَرُّفِهَا تحت أمر الله وقدرته، وأنه لا يشذّ شيء مما فيها عن سلطانه عزّ وجلّ، مثل الشيء يكون في قَبضةِ الآخذ منا والجامع يده عليه.[2]

ويُفرقُ الزمخشري في بعض النصوص بين التمثيل والتخييل فيجعل الكلام إما تمثيلا أو تخييلا ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٞ فَقَالَ لَهَا وَلِلۡأَرۡضِ ٱئۡتِيَا طَوۡعًا أَوۡ كَرۡهٗا قَالَتَآ أَتَيۡنَا طَآئِعِينَ﴾ (فصلت/11). فقال: «إمّا أن يكون هذا من مجاز التمثيل كأن عدم امتناعهما على قدرته امتثال المأمور المطيع إذا ورد عليه فعل الأمر المطاع، فهذا وجه وإمّا أن يكون تخييلا، فيبنى الأمر فيه على أن الله تعالى كلّم السموات والأرض فأجابتاه، والغرض منه تصوير أثر القدرة في المقدور من غير أن يحقق شيئا من الخطاب والجواب، ومثله قول القائل: قال الجدار للوتد: لم تشقني؟ فقال الوتد اسأل من يدقني، فلم يتركني، ورائي الحجر الذي ورائي »[3].

ويعلق مهدي صالح السمرائي على هذه الآية الكريمة قائلا: « فربما تكون الآية عند المعتزلة منهم مجازا، وهي عند أهل السنة حقيقة، فالزمخشري وهو معتزلي، يرى أن معنى الآية أراد تكوينهما فلم يمتنعا عليه، ووجدتا لما أرادهما وكانتا في ذلك كالمأمور المطيع ... وهو من المجاز

---

[1] ينظر، أسرار البلاغة، ص 273، 274.

[2] المرجع نفسه، ص 274.

[3] ينظر، الكشاف، 4 /184.

الذي يسمى التمثيل). أما أهل السنة فلا يرون ما يمنع من الأخذ بظاهر هذه الآية وأمثالها ذلك بالنظر إلى قدرة الله تعالى وعلمه فإن الله تعالى قادر على إنطاق كل شيء» [1].

واللافت للانتباه أن هناك فرقا بين تحليل الأسلوب على طريقة التمثيل في هذا الموضوع وبين تحليله على طريقة التخييل، فطريقة التمثيل هي طريقة الاستعارة التمثيلية في مفهوم المتأخرين، أما طريقة التخييل فهي أقرب إلى فرض الأشياء وتخيلها كالمحاورة بين الجدار والوتد، ونداء الأرض وإجابتها، وقد يكون منه القصص على ألسنة الحيوانات فهو باب الخيال الطليق الحر، الذي يُبعدُ في التحليق عن الخيال المحدود في صور الاستعارة.[2]

وينتقل الزمخشري من نفي التجسيم عن الله عز وجل إلى نفي الكينونة والمكان عنه تعالى يقول في تفسير الآية: ﴿ٱلَّذِينَ يَحۡمِلُونَ ٱلۡعَرۡشَ وَمَنۡ حَوۡلَهُۥ يُسَبِّحُونَ بِحَمۡدِ رَبِّهِمۡ وَيُؤۡمِنُونَ بِهِۦ وَيَسۡتَغۡفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ رَبَّنَا وَسِعۡتَ كُلَّ شَيۡءٖ رَّحۡمَةٗ وَعِلۡمٗا فَٱغۡفِرۡ لِلَّذِينَ تَابُواْ وَٱتَّبَعُواْ سَبِيلَكَ وَقِهِمۡ عَذَابَ ٱلۡجَحِيمِ﴾ (غافر/07). ويتساءل الزمخشري كعادته فإن قلت تعالى الله عن المكان فكيف صح أن يقال: وسع كل شيء؟ قلت: العلم والرحمة هما اللذان وسعا كل شيء في معنى والأصل: وسع كل شيء رحمتك وعلمك ولكن أزيل الكلام عن أصله بأن أسند الفعل إلى صاحب الرحمة والعلم، وأخرجا منصوبين على التمييز للإغراق في وصفه بالرحمة والعلم كأن ذاته رحمة وعلم واسعان كل شيء.[3]

ثم يعود إلى نفي التجسيم عن الذات الإلهية فيقول في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡۚ فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَىٰ نَفۡسِهِۦۖ وَمَنۡ أَوۡفَىٰ بِمَا عَٰهَدَ عَلَيۡهُ ٱللَّهَ فَسَيُؤۡتِيهِ أَجۡرًا عَظِيمٗا﴾ (الفتح/10). والظاهر أن الزمخشري قد

[1] تأثير الفكر الديني في البلاغة العربية، ص117.

[2] محمد محمد أبو موسى، البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري، ص521، 522.

[3] الكشاف، 148/4.

أدرك سياق الآية فمضى يفسرها على طريقة التخييل فقال: « ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡۚ﴾ يريد أن يد رسول الله –صلى الله عليه وسلم– التي تعلو أيدي المبايعين: هي يد الله والله تعالى منزه عن الجوارح وعن صفات الأجسام، وإنما المعنى: تقرير أن عقد الميثاق مع الرسول– صلى الله عليه وسلم– كعقده مع الله من غير تفاوت بينهما» [1]. كقوله تعالى ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدۡ أَطَاعَ ٱللَّهَۖ وَمَن تَوَلَّىٰ فَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ عَلَيۡهِمۡ حَفِيظٗا﴾ (النساء/80).

ويقول في تفسير قوله تعالى:﴿وَيَبۡقَىٰ وَجۡهُ رَبِّكَ ذُو ٱلۡجَلَٰلِ وَٱلۡإِكۡرَامِ﴾(الرحمن/27). أن المقصود بالوجه ذات الله من قبيل إطلاق الجزء على الكل ويستشهد بقول:« مساكين مكة إذ يقولون: أين وجه عربي كريم ينقذني من الهوان»[2].

ويتوقف الومخشري عند قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغۡلُولَةٌۚ غُلَّتۡ أَيۡدِيهِمۡ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْۘ بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيۡفَ يَشَآءُۚ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرٗا مِّنۡهُم مَّآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَ طُغۡيَٰنٗا وَكُفۡرٗاۚ وَأَلۡقَيۡنَا بَيۡنَهُمُ ٱلۡعَدَٰوَةَ وَٱلۡبَغۡضَآءَ إِلَىٰ يَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِۚ كُلَّمَآ أَوۡقَدُواْ نَارٗا لِّلۡحَرۡبِ أَطۡفَأَهَا ٱللَّهُۚ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادٗاۚ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُفۡسِدِينَ﴾ (المائدة/64). قائلا:« غل اليد وبسطها مجاز عن البخل والجود ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَشَارَتۡ إِلَيۡهِۖ قَالُواْ كَيۡفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِي ٱلۡمَهۡدِ صَبِيّٗا﴾(مريم/29). ولا يقصد من يتكلم به إثبات يد ولا غل ولا بسط، ولا فرق عنده، بين هذا الكلام وبين ما وقع مجازا عنه، لأنهما كلامان متعقبان على حقيقة واحدة، حتى أنه يستعمله في ملك لا يعطي عطاء قط ولا يمنعه لا بإشارته من غير استعمال يد وبسطها وقبضها، ولو أعطي الأقطع إلى المنكب عطاء جزيلا لقالوا: ما أبسط يده بالنوال، لأن بسط اليد وقبضها عبارتان وقعتا متعاقبتين للبخل والجود»[3].

---

[1] الكشاف ، 326/4.

[2] المصدر نفسه، 436/4.

[3] المصدر نفسه، 641/1.

وفيما يخص قضية الرؤية، فإن المعتزلة ينفون نفيا قاطعا إمكانية رؤية الله- عزّ وجلّ- على أساس أن الرؤية لا تجوز إلا على الأجسام المتحيزة في المكان والقائمة في جهة وبذلك يذهبون إلى نفي الرؤية في الدنيا والآخرة على السواء.[1]

وللزمخشري في نفي الرؤية حديث طويل منه ما ذكره عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَـٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِى وَلَـٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۚ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبْحَـٰنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ (الأعراف/143). ومعنى (أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ) أي: أرني نفسك أنظر إليك والرؤية عين النظر فكيف قيل أرني أنظر إليك؟ أي: اجعلني متمكنا من رؤيتك بأن تتجلى لي فأنظر إليك وأراك وإذ كانت الطلبة هي الرؤية لا النظر الذي لا إدراك معه، قال تعالى: (لَن تَرَىٰنِى) (الأعراف/143). ولم يقل لن تنظر إلي، فإن قلت: كيف طلب موسى عليه السلام ذلك، وهو من أعلم الناس بالله وما يجوز عليه وما لا يجوز، وبتعاليه عن الرؤية التي هي إدراك ببعض الحواس وذلك إنما يصح فيما كان في جهة، وما ليس بجسم ولا عرض. فمحال أن يكون في جهة...قلت: وما كان طلب الرؤية إلا ليبكت هؤلاء الذين دعاهم سفهاء وضلالا وتبرأ من فعلهم، وذلك أنهم حين طلبوا الرؤية أنكر عليهم وأعلمهم الخطأ، ونبههم على الحق فلجوا وتمادوا في لجاجهم، وقالوا: لا بد ولن نؤمن لك حتى ترى الله جهرة فأراد أن يسمعوا النص من عند الله باستحالة ذلك ليتيقنوا وينزاح عنهم ما دَخَلَهُمْ من الشبهة[2]، فلذلك قال(رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ) وإذ كان في هذا الرد زجر موسى عليه السلام عما طلب وإنكار عليه في نبوته واختصاصه وزلفته عند الله تعالى كانوا هم أولى بالإنكار.[3]

---

[1] ينظر، نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، المركز الثقافي العربي، ط5، الدار البيضاء، 2003، ص351.

[2] ينظر، الكشاف، 146/2، 147.

[3] ينظر، المصدر نفسه، 148/2.

وجاء النفي بأن لتأكيد النفي في المستقبل كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَٱسۡتَمِعُواْ لَهُۥٓۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخۡلُقُواْ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجۡتَمَعُواْ لَهُۥۖ وَإِن يَسۡلُبۡهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيۡـًٔا لَّا يَسۡتَنقِذُوهُ مِنۡهُۚ ضَعُفَ ٱلطَّالِبُ وَٱلۡمَطۡلُوبُ﴾ (الحج/73).

فقوله:﴿ لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ﴾ (الأنعام/103). نفي الرؤية فيما يستقبل و(لن تراني) تأكيد وبيان لأن المنفي مضاف لصفاته، فإن قلت: كيف اتصل الإدراك[1] في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلۡجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًاۚ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبۡحَٰنَكَ تُبۡتُ إِلَيۡكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ (الأعراف/143) بما قبله؟ قلت: اتصل به على معنى أن النظر إليَّ محال فلا تطلبه، ولكن عليك بنظر آخر. وهو أن تنظر إلى الجبل الذي يرجف بك وبمن طلبت الرؤية لأجلهم، كيف أفعل به وكيف أجعله دَكًّا بسبب طلبك الرؤية لتستعظم ما أقدمت عليه بما أريك من عظم أثره كأنه عزَّ وعلا حقق عند طلب الرؤية ما مثله عند نسبة الولد إليه[2] ﴿ تَكَادُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ يَتَفَطَّرۡنَ مِنۡهُ وَتَنشَقُّ ٱلۡأَرۡضُ وَتَخِرُّ ٱلۡجِبَالُ هَدًّا أَن دَعَوۡاْ لِلرَّحۡمَٰنِ وَلَدٗا﴾ (مريم/90-91).

وقد علق وجود الرؤية في هذه الآية الكريمة بوجود ما لا يكون من استقرار الجبل مكانه حين يدكه ويسويه بالأرض، وهذا كلام مدمج بعضه في بعض وارد على أسلوب عجيب ونمط بديع، ألا ترى كيف تخلص من النظر إلى النظر كله بكلمة الاستدراك، ثم كيف بنى الوعيد

---

[1] أحمد محمد الحوفي، الزمخشري، دار الفكر العربي، ط1، بيروت، 1966، ص128. والكشاف، 2 /149.

[2] المرجع نفسه، ص129. و الكشاف، 149/2.

بالرجفة الكائنة بسبب طلب النظر على الشريطة في وجود الرؤية[1]، أعني قوله: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَـٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِى وَلَـٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۚ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبْحَـٰنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ (الأعراف/143).

فلمَّا تجلى ربه للجبل، وظهر له اقتداره وتصدى له أمره، وإرادته جعله مَدْكُوكًا وخرّ موسى مغشيا عليه من هول ما رأى، فلما أفاق من صعقته قال: سبحانك أنزهك عما لا يجوز عليك من الرؤية وغيرها، تبت من طلب الرؤية، وأنا أول المؤمنين بأنك لست بمرئي ولا مدرك بشيء من الحواس.[2]

فانظر إلى إعظام الله تعالى أمر الرؤية في هذه الآية الكريمة وكيف أرجف الجبل بطالبيها وجعله دكا، وكيف أصعقهم ولم يخل كليمه موسى عليه السلام من نفيان ذلك مبالغة في إعظام الأمر، وكيف سبح ربه ملتجئا إليه، وتاب من إجراء تلك الكلمة على لسانه وقال أنا أول المؤمنين.[3]

فتأويل الرؤية ورد بمعنى العلم أو المعرفة وهذا المعنى تلقفه الزمخشري مستشهدا به على أن النظر في الآية بمعنى المعرفة، كأن الحديث قد سلم للمعتزلة تماما على هذا التأويل، فيقول الزمخشري في تفسير(أنظر إليك) أعرفك معرفة اضطرار كأني انظر إليك كما جاء في الحديث (سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر) بمعنى ستعرفونه معرفة جلية هي في الجلاء كإبصاركم القمر إذا امتلأ واستوى يقول ابن قتيبة: « (لن تراني) في الدنيا لأنَّه تعالى احتجب عن جميع خلقه في الدنيا وتجلّى لهم يوم الحساب والقصاص فيرونه كما يُرى القمر في ليلة البدر لا يختلفون فيه كما لا يختلفون في القمر»[4].

---

[1] أحمد محمد الحوفي، الزمخشري، ص129.

[2] المرجع نفسه، ص129.

[3] المرجع نفسه، ص129.

[4] الكشاف، 151/2. الاختلاف في اللفظ والرّدُّ على الجهمية والمشبهة، ص45.

وتأمل قوله تعالى في تفسير الآية الكريمة: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ﴾ (الأنعام/103) البَصَرُ هو الجوهر اللطيف الذي ركبه الله في حاسة النظر به تدرك المبصرات فالمعنى أن الأبصار لا تتعلق به، ولا تدركه لأنه متعال أن يكون مبصرا في ذاته لأن الأبصار إنما تتعلق بما كان في جهة أصلا أو تابعا كالأجسام والهيئات، وهو للطف إدراكه للمدركات يدرك تلك الجواهر اللطيفة التي لا يدركها مدرك، وهو يلطف عن أن تدركه الأبصار(الخبير) بكل لطيف فهو يدرك الأبصار لا تلطف عن إدراكه، وهذا من باب اللطف.[1]

وفي هذا التفسير تسعف الزمخشري معرفته البلاغية فيبتعد عن الإشكال الذي يثيره تأويل (الأبصار) بالمبصرين ويساعده على ذلك ربط آخر الآية بأولها على طريقة اللف بمعنى أن نفي إدراك الأبصار لله يؤكده كونه – سبحانه– لطيفا، وإثبات لما يؤكده كونه خبيرا، ثم إن تعريف الزمخشري للأبصار بأنها جواهر لطيفة وأن الله يدركها يستند إلى أساس كلامي للمعتزلة، وللنظام خصوصا في أن الجواهر يجوز أن ترى، وبذلك يرى الله ما تجوز عليه رؤيته ويرتفع الاعتراض الذي يمكن أن يثور من الخصوم على ذلك.[2]

وعلق ابن المنير على هذا بقوله يريد الزمخشري من الإدراك الإحاطة، ومنه﴿ إِذَآ أَدۡرَكَهُ ٱلۡغَرَقُ﴾ (يونس/90). أي: أحاط به، و﴿فَلَمَّا تَرَٰٓءَا ٱلۡجَمۡعَانِ قَالَ أَصۡحَٰبُ مُوسَىٰٓ إِنَّا لَمُدۡرَكُونَ﴾ (الشعراء/61). أي محاطٌ بنا، فالمنفي إذا عن الأبصار إحاطتها به عزَّ وعلا لا مجرد الرؤية، ثم إما أن يقتصر على أن الآية لا تدل على مخالفتنا أو تزيد فنقول: يدل لنا أن تخصيص الإحاطة بالنفي يشعر بطريق المفهوم بثبوت ما هو أدنى من ذلك، وأقله مجرد الرؤية كما أنا نقول لا تحيط به الأفهام، وإن كانت المعرفة بمجردها حاصلة لكل مؤمن، فالإحاطة للعقل منفية كنفي الإحاطة للحس ومادون الإحاطة من المعرفة للعقل والرؤية للحس ثابت غير منفي.

---

[1] الكشاف، 51/2، 52.

[2] نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص196.

ولم يذكر الزمخشري على إحالة الرؤية عقلا دليلا ولا شبهة فيحتاج إلى القدح فيه، ثم معارضته بأدلة الجواز، ولكنه اقتصر على القدح فيه، ثم معارضته بأدلة الجواز، ولكنه اقتصر على استبعاد أن يكون المرئي لا في جهة فيقتَصِرُ معه على إلزامه استبعاد أن يكون الموجود لا في جهة، إذ اتباع الوهم يبعدهما جميعا، والانقياد إلى العقل يبطل هذا الوهم ويُجيزُهما معا.[1]

وأورد في تفسيره لقوله عز وجل: ﴿وُجُوهٌ يَوۡمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (القيامة/22-23). تنظر إلى ربّها خاصة واختصاصهم بالنظر إليه محال، فوجب حمله على معنى يصح معه الاختصاص والذي يصح معه أن يكون من قول الناس: أنا إلى فلان ناظر ما يصنع بي تريد معنى التوقع والرجاء، ومنه قول القائل:

وَإِذَا نَظَرْتُ إِلَيْكَ مِنْ ملك وَالبَحْرُ دُونَكَ زِدْتَنِي نِعَمًا.

والمعنى أنهم لا يتوقعون النعمة والكرامة إلا من ربهم كما كانوا في الدنيا لا يخشون ويرجون إلاّ إياه.[2]

وأورد حسين الذهبي تعليقا عن تفسير الزمخشري للآيتين(22-23) من سورة القيامة، قال: « فمثلا نراه عندما تعرض لتفسير قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوۡمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ يتخلص من المعنى الظاهر لكلمة (ناظرة) لأنه لا يتفِقُ مع مذهبه الذي ينفي رؤية الله تعالى، ونراهُ يُثبتُ له معنى آخر هو التوقع والرجاء فيقول:﴿ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ تنظر إليه خاصة لا تنظر إلى غيره، ومعلوم أنهم ينظرون إلى أشياءَ لا يحيط بها الحصر، ولا تدخل تحت العدد وفي محشر يجتمع فيه الخلائق كلهم، فإن المؤمنين نظّارة ذلك اليوم، لأنهم الآمنون الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون فاختصاصه بنظرهم إليه لو كان منظورا إليه محال، فوجب حمله على معنى يصح معه الاختصاص، والذي يصح معه أن يكون من قول الناس: أنا إلى فلان ناظر ما يصنع بي تريد معنى التوقع والرجاء.[3]

---

[1] الكشاف، 52/2.

[2] المصدر نفسه، 649/4، 650.

[3] التفسير والمفسرون، 315/1.

وذهب بعضهم في تفسير هذه الآية للتفرقة بين مصطلحي: (الرؤية والإدراك) حيث توصلوا إلى أن الآية تحتمل معنيين هما: الإحاطة والنظر فهل المعنى في الآية متوجه للإحاطة والنظر؟، أجاب الكلبي قائلا:« قال بعضهم الفرق بين الرؤية والإدراك أن الإدراك يتضمن الإحاطة بالشيء والوصول إلى غايته فلذلك نفى أن تدرك أبصار الخلق ربّهم ولا يقتضي ذلك نفي الرؤية وحسن على هذا قوله وهو يدرك الأبصار لإحاطة علمه تعالى بالخفيات» [1].

فالإدراك غير الرؤية (بالمعنى الظاهر)، وعليه يكون ما نفاه الله عن عباده وهو الإدراك وليس النظر.

ويستطرد الزمخشري في تفسير الآيات التي تنفي جواز رؤية البارئ فيقول في تفسير قوله تعالى:﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَشۡتَرُونَ بِعَهۡدِ ٱللَّهِ وَأَيۡمَـٰنِهِمۡ ثَمَنًا قَلِيلاً أُوْلَـٰٓئِكَ لَا خَلَـٰقَ لَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ وَلَا يَنظُرُ إِلَيۡهِمۡ يَوۡمَ ٱلۡقِيَـٰمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمۡ وَلَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (آل عمران/77). « مجاز عن الاستهانة بهم والسخط عليهم، تقول: فلان لا ينظر إلى فلان تريد نفي اعتداده به وإحسانه إليه فإن قلت: أي فرق بين استعماله فيمن يجوز عليه النظر، وفيمن لا يجوز عليه؟ قلت: أصله فيمن يجوز عليه النظر كناية، لأن من اعتد بالإنسان التفت إليه وأعاره نظر عينيه ثم كثر حتى صار عبارة عن الاعتداد والإحسان، وإن لم يكن ثم نظر، ثم جاء فيمن لا يجوز عليه النظر مجردا لمعنى الإحسان مجازا عما وقع كناية عنه» [2].

فقد ذكر في قوله تعالى:(ولا ينظر إليهم) أن أصله فيمن يجوز عليه النظر الكناية، ثم جاء فيمن لا يجوز عليه مجرد المعنى الإحسان مجازا عما وقع كناية عنه فيمن يجوز عليه النظر، فظهر مما قرره هناك أنه إذا أمكن المعنى الأصلي كان كناية، وإذا لم يكن كان مجازا.[3]

والملاحظ أن الزمخشري معني في هذه النصوص بمسألة شهرة الكناية أو المجاز حتى يصير المجاز أو تصير الكناية كأنها حقيقة وكأنها و ما دلت عليه عبارتان تعتقبان على معنى واحد، وهو

---

[1] ابن جزي الكلبي، التسهيل لعلوم التنزيل، 18/1.

[2] الكشاف، 369/1.

[3] محمد محمد أبو موسى، البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري، ص554.

في هذا يريد أن يلهم السامع المعاني المجازية أو الكناية بسرعة ودون وقوف عند ظاهر النص، وأن يُلْغَى الواسطة التي هي الصورة البيانية أعني (غلّ اليد وبسطها) و(الاستواء على العرش) و(عدم النظر)، وذلك لنفي التشبيه في ذات الله تعالى، أو نفي الجارحة بسرعة خوفا على السامع من خطرات تقع للجهال وأهل التشبيه، كما يقول الجرجاني.[1]

لذلك اهتم في كل أسلوب من هذه الأساليب ببيان إلغاء الدلالة الظاهرة للتعبير حتى تنعدم الواسطة كما يقول الشّراح، لأنّ بقاءَ الواسطةِ قد يدفع إلى تصور الجارحة أو تصور التشبيه كما هو الحال في دلالة المعنى على المعنى الثاني وجل الله عن ذلك.[2]

المبحث الثالث: التشبيه

التشبيه هو من وسائل التعبير التصويرية يستمد قوته من الخيال فكما أن الرسم والتصوير يعتمد على الأصباغ والأحجار التي تأتلف أو تصقل لترمز إلى طبيعة جميلة أو فتنة ساحرة أو عبقرية نادرة، نجد التشبيه يشاركهما في الإفصاح عن الفكرة والتعبير عن العاطفة بما فيه من عنصر الخيال الذي يقابل تلك الأصباغ والأحجار. فإذا قرأنا لشوقي قوله يصف إحدى خمائل الجزيرة:

وَخَميلَةٍ فَوقَ الجَزيرَةِ مَسَّها ذَهَبُ الأَصيلِ حَواشِياً وَمُتونا

كَالتِبرِ أُفقاً وَالزَبَرجَدِ رَبوَةً وَالمِسكِ تُرباً وَاللُجَينِ مَعينـــا

نجد أن لا فرق بين لوحة رسمت عليها الخميلة ووقت الأصيل وبين هذين البيتين اللذين بعثا فيها الحياة والجمال، وعرضت فيها الخميلة مزهرة ذات...وإعجاب.[3]

فاللوحة المرسومة تعرض عليك المنظر دفعة واحدة وتتعاون جميع عناصره على التأثير في النفس لحظة واحدة، بينما التعبير التشبيهي في قول شوقي يعرض تلك العناصر متوالية متتابعة في كل بيت جزء حتى ينتهي المنظر عرضا وبيانًا.[4]

---

[1] ينظر، أسرار البلاغة، ص273.

[2] محمد محمد أبو موسى، البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري، ص555.

[3] ينظر، أحمد الشايب، أصول النقد الأدبي، مكتبة النهضة المصرية، ط10، القاهرة، 1994، ص70.

[4] المرجع نفسه، ص70.

1- تعريفه:

أ- لغة: ورد في اللسان (شَبَّه):«الشَّبَهُ والشَّبيهُ المثل مَاثَلَهُ... والتشبيه: التمثيل»[1]. ويقال هذا شَبهَهُ أي:« شبِيهَهُ، وبينَهُما (شَبَّهَ) بالتحريك... والمتشابهات المتماثلات»[2].

ب- اصطلاحا: « وهو الدلالة على مشاركة الأمر الآخر في معنى، فالأمر الأول هو المشبّه والثاني هو المشبه به، وذلك المعنى هو وجه التشبيه، ولا بدَّ فيه من آلة التشبيه وغرضه...» [3].

وقد قال السكاكي قد بوجوب حدوث التشبيه إذا استدعى طرفين هما: المشبه والمشبه به إِذْ يرى:« أن التشبيه أن يثبت المشبه حكمًا من أحكام المشبه به،مع اشتراكهما في وجه وإفتراقهما في آخر»[4].

وعرّف الزركشي التشبيه في وصفه، وأن تُثبِتَ للمشبّه حكمًا من أحكام المشبه به ويرى أيضا: أنّه الدلالة على اشتراك شيئين في وصفٍ هو من أوصافِ الشيء الواحد، كالطيّب في المسك والضِياء في الشمس، والنور في القمر وهو حكمٌ إضافي لا يرد إلاَّ بين الشيئين بخلاف الاستعارة.[5]

وقد وضّح الجرجاني قيمة التشبيه البلاغية وموقعه وأثره في النفوس، فالتمثيل يكسو المعاني أبهة ويكسبها منقبة ويرفع من أقدارها ويشب من نارها ويستثير لها من أقاصي الأفئدة صبابة وكلفا ومحبة وشغفا.[6]

ويعرّف صاحب الإشارات والتنبيهات التشبيه بقوله:« هو تشبيه شيء بشيء ليدل على حصول صفة المشبه به في المشبه، ويشترط أن تكون من أظهر صفاته وأخصها به، و إلا لم يعلم حصولها في المشبه كما إذا شبه زيد بالأسد في بحره. وأن يكون وجودها في المشبه به أظهر من المشبه، وإلا لزم الترجيح من غير مرجح اللهم إلا في التشبيه المقلوب لقصد المبالغة في تلك

---

[1] ابن منظور، مادة (شبه)، 1080/7.

[2] أبو بكر الرازي، مختار الصحاح، ص328.

[3] الجرجاني، التعريفات، ص66.

[4] المفتاح، ص588.

[5] البرهان، 414/3.

[6] ينظر، أسرار البلاغة، ص100.

الصفة، وهو في الحقيقة إفادة اللازم بعبارة الملزوم، فإن تشبيه زيد بالأسد ملزوم بشجاعته لكون الشجاعة أظهر صفاته وأخصها به» [1].

ويفرق القزويني بين التشبيه، وبين غيره من ألوان البيان قائلا:« التشبيه الدلالة على مشاركة أمر لآخر في معنى والمراد بالتشبيه ههنا ما لم يكن على وجه الاستعارة التحقيقية ولا الاستعارة بالكناية، ولا التجريد فدخل فيه ما يسمى تشبيها للإخلاف وهو ما ذكرت فيه أداة التشبيه كقولنا زيد كالأسد بحذف زيد لقيام قرينة ومايسمى تشبيها على المختار...وهو ما حذفت فيه أداة التشبيه وكان اسم المشبه به خبرا للمشبه أو في حكم الخبر كقولنا: زيد أسد وكقوله تعالى: ﴿صُمٌّۢ بُكۡمٌ عُمۡيٞ فَهُمۡ لَا يَرۡجِعُونَ﴾ (البقرة /18). أي: هم، ونحوه قول من يخاطب الحجاج:[2]

أَسَدٌ عَلَيَّ وَفِي الْحُرُوبِ نَعَامَةٌ فَنَخَاءُ تَنْفُرُ صَفِيرَ الصَّافِرِ

وكقولنا: رأيت زيدا بحرا، ثم يستطرد القزويني مبينا قيمة التشبيه البلاغية قائلا:« فاعلم أنّه ممّا اتفق العقلاء على شرف قدره وفخامة أمره في فن البلاغة، وأن تعقيب المعاني به لاسيما قسم التمثيل منه، يضاعف قواها في تحريك النفوس إلى المقصود بها مدحا كانت أو ذما أو افتخارا» [3]. كونه أعلق بالطبع وألذ بالنفس وله نفع عظيم في باب الخطابة.

2 – التشبيه التمثيلي:

أول ما لفت انتباهي في هذا المبحث هو غلبة التشبيه التمثيلي بخلاف أنواع التشبيه الأخرى، وقد أولاه الزمخشري عناية خاصة، فأكثر ما استوقفني من أنواع التشبيهات كان أولها التشبيه التمثيلي؛ كونه أكثر إيحاء وتصويرا من غيره من التشبيهات.

والملاحظ أن الزمخشري قد استعمل مصطلح المثل كمرادف لمصطلح التشبيه، واهتم بالأمثال الواردة في القرآن الكريم، فقال في قوله تعالى:﴿مَثَلُهُمۡ كَمَثَلِ ٱلَّذِي ٱسۡتَوۡقَدَ نَارٗا فَلَمَّآ أَضَآءَتۡ مَا حَوۡلَهُۥ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمۡ وَتَرَكَهُمۡ فِي ظُلُمَٰتٖ لَّا يُبۡصِرُونَ﴾ (البقرة /17).

---

[1] ركن الدين الجرجاني، الإشارات والتنبيهات، ص138.

[2] ينظر، الإيضاح في علوم البلاغة، ص122، 123.

[3] المرجع نفسه، ص123.

« ولضرب العرب الأمثال واستحضار العلماء المثل والنظائر بشأن ليس بالخفي في إبراز خبيَّات المعاني، ورفع الأستار عن الحقائق حتى يريك المتخيل في صورة المحقق، والمتوهّم في معرض المتيقن والغائب كأنه مشاهد. وفيه تبكيت للخصم الألد، وقمع لسورة الجامح الأبي، ولأمرها أكثر الله في كتابه المبين أمثاله، وفشا ذلك في كلام الرسل والأنبياء والحكماء، قال تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ﴾ (العنكبوت/43).[1]

والتشبيه التمثيلي هو نزع وجه الشبه من متعدد فيكون التشبيه بين صورتين ومعلوم أن هذا النوع أكثر إيحاء وأقدر على التعبير والتصوير.

يقول الجرجاني في قوله تعالى: ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًۢا ۚ بِئْسَ مَثَلُ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ ۚ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ (الجمعة/05). متحدثا عن انتزاع الشبه العقلي من أمور عدة فحلل الآية السابقة تحليلا بارعا، حيث بين قيمة القيود في رسم صورة التشبيه وكيف روعي في الحمار فَعلٌ مخصوص وهو الحمل، وكَيفَ رُوعِيَ في المحمول خصوصية معيّنة وهي كونَهُ أسفارًا للحكمة[2]، فإن وجه التشبيه بين أحبار اليهود الذين كُلِّفوا العمل بما في التوراة، ثم لم يعلمُوا بذلك، وبين الحمار الحامل للأسفار وهو حرمان للانتفاع بما هو أبلغ شيءٍ بالانتفاع به[3] فالشبه منتزع من أحوال الحمار وهو أنه يحمل الأسفار التي هي أوعية العلوم، ومستودع ثمر العقول[4]، ثم لا يحس بما فيها ولا يشعر بمضمونها، ولا يفرق بينهما وبين سائر الأحمال التي ليست من العلم في شيء ولا في الدلالة عليه بسبيل فليس له مما يحمل حظ سوى أنه يثقل عليه ويكد جنبيه، وهو كما ترى مقتضى أمور مجموعة ونتيجة لأشياء ألفت وقرن بعضها إلى بعض[5].

---

[1] الكشاف، 79/1.

[2] الإشارات والتنبيهات، ص147.

[3] السكاكي، المفتاح، ص349.

[4] الإشارات والتنبيهات، ص147.

[5] الجرجاني، أسرار البلاغة، ص79/78. القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص133، 134.

وقد مضى الزمخشري يوضح التشبيه التمثيلي الحاصل من مجموع أشياء تتضام وتتلاصق مع بعضها قائلا:« فالعرض تشبيه حال اليهود في جهلها بما معها من التوراة وآياتها الباهرة بحال الحمار في جهله بما يحمل من أسفار الحكمة وتساوي الحالتين عنده من حمل أسفار الحكمة وحمل ما سواها»[1].

وللتمثيل القرآني أثر في كشف خصائص المنافقين وتصويرهم بأكثر من صورة تثبيتا للفكرة ولحا لها من أكثر من زاوية، فقد كان المنافقون في المجتمع الإسلامي في الظاهر مع المسلمين ولكن يضمرون العكس في نفوسهم:﴿وَإِذَا لَقُواْ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوۡاْ إِلَىٰ شَيَٰطِينِهِمۡ قَالُوٓاْ إِنَّا مَعَكُمۡ إِنَّمَا نَحۡنُ مُسۡتَهۡزِءُونَ ﴾ (البقرة /14).

فصور القرآن الكريم حال المنافقين في صورتين متتاليتن وفي كل صورة منها إذا نظرت إليها متناسقة متكاملة[2]، تصوير قوي وواضح لحيرتهم وضلالهم والزمخشري يحاول أن يجد شبها بين جزيئات الصورة وأحوال في المشبه، ثم يعدل عن هذا إلى المذهب الجزل الذي عليه العلماء لا يَتَخَطَّوْنَهُ، يقول في قوله تعالى ﴿مَثَلُهُمۡ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسۡتَوۡقَدَ نَارًا فَلَمَّآ أَضَآءَتۡ مَا حَوۡلَهُۥ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمۡ وَتَرَكَهُمۡ فِى ظُلُمَٰتٍ لَّا يُبۡصِرُونَ صُمُّۢ بُكۡمٌ عُمۡىٌ فَهُمۡ لَا يَرۡجِعُونَ أَوۡ كَصَيِّبٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فِيهِ ظُلُمَٰتٌ وَرَعۡدٌ وَبَرۡقٌ يَجۡعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمۡ فِىٓ ءَاذَانِهِم مِّنَ ٱلصَّوَٰعِقِ حَذَرَ ٱلۡمَوۡتِۚ وَٱللَّهُ مُحِيطُۢ بِٱلۡكَٰفِرِينَ ﴾ (البقرة19/17).« فإن قلت: فيم شبهت حالهم بحال المستوقد؟ قلت؛ في أنهم غب الإضاءة خبطوا في ظلمة وتورطوا في حيرة. فإن قلت: وأين الإضاءة في حال المنافق؟ وهل هو أبدا إلا حائر خابط في ظلماء الكفر؟ قلت المراد ما استضاءوا به قليلا من الانتفاع بالكلمة المجراة على ألسنتهم، ووراء استضاءتهم بنور هذه الكلمة ظلمة النفاق التي ترمي بهم إلى ظلمة سخط الله وظلمة العقاب السرمد. ويجوز أن يشبه بذهاب الله بنور المستوقد

[1] ينظر، الكشاف، 518/4.

[2] المصدر نفسه، 80/1.

اطلاع الله على أسرارهم، وما افتضحوا به بين المؤمنين، واتسموا به من سمة النفاق. والأوجه أن يراد الطبع لقوله: (صم بكم عمي) وفي الآية تفسير آخر وهو أنهم لما وصفوا بأنهم اشتروا الضلالة بالهدى، عقب ذلك بهذا التمثيل ليمثل هداهم الذي باعُوهُ بالنار المضيئة ما حول المستوقد والضلالة التي اشتروها وطبع بها على قلوبهم بذهاب الله بنورهم وتركه إياهم في الظلمات»[1].

فهذه الجملة(الآية 17من البقرة) بيان وتفصيل لقوله تعالى:﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشۡتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلۡهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمۡ وَمَا كَانُواْ مُهۡتَدِينَ﴾ (البقرة/16). جيء بها تمثيلا يراد به إبراز المعنى وتحقيقه في نفس السامع، حتى يرى المتخيل في صورة المحقق... والظاهر أن (استوقد) مسند إلى المفرد ويقصد به رأس المنافقين الذي يتولى تزيين النفاق في أتباعه، ولذلك جاء بضمير الجمع في قوله (بنورهم) للدلالة على أن ذهاب النور فارقهم جميعا سواء أكانوا زعماء أم تابعين وقد جيء بلفظ(نارا) نكرة للتعظيم، وجمع لفظ(ظلمات) للدلالة على أنها أنواع، وأسند الفعل (ذهب) إلى الله (سبحانه) حقيقة لأنه هو الفعال.[2]

ويوضِّحُ ابن الأثير هذا التمثيل بقوله:« إن مثل هؤلاء المنافقين كمثل رجل أوقد نارا في ليلة مظلمة بمفازة، فاستضاء بها ما حوله،فاتقى ما يخاف وأمن، فبينما هو كذلك إذ طفئت ناره فبقى مظلما خائفا، وكذلك المنافق إذا أظهر كلمة الإيمان استنار بها، واعتز بعزها وأمن على نفسه وماله وولده فإذا مات عاد إلى الخوف وبقي في العذاب والنقمة» [3].

ويقول الزمخشري في الصورة الثانية:«فإن قلت قد شبه المنافق في التمثيل الأول بالمستوقد نارا وإظهاره الإيمان بالإضاءة، وانقطاع انتفاعه بانطفاء النار، فلماذا شبه في التمثيل الثاني بالصيّب وبالظلمات وبالرعد وبالبرق وبالصواعق؟ قلت: لقائل أن يقول: شبه دين الإسلام بالصيّب، لأن القلوب تحيا به حياة الأرض بالمطر. وما يتعلق به من شبه الكفار بالظلمات. وما فيه من الوعد والوعيد بالرعد والبرق. وما يصيب الكفرة من الأفزاع والبلايا والفتن من جهة أهل

---

[1] الكشاف، 82/1.

[2] ينظر، محمد خان، لغة القرآن الكريم، دراسة لسانية تطبيقية للجملة في سورة البقرة، ص104/103.

[3] المثل السائر، 139/2.

الإسلام بالصواعق. والمعنى: أو كمثل ذوي صيب. والمراد كمثل قوم أخذتهم السماء على هذه الصفة فلقوا منها ما لقوا، فإن قلت: هذا تشبيه أشياء بأشياء، فأين ذكر المشبهات؟ وهلاّ صرّح به.[1] كما في قوله تعالى:﴿وَمَا يَسْتَوِي ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَلَا ٱلْمُسِيٓءُ ۚ قَلِيلًا مَّا تَتَذَكَّرُونَ﴾(غافر/58). وقد نسب صاحب الإشارات والتنبيهات هذه الآية إلى التشبيه التمثيلي معلقا عليها:«فإنه شبه حال المنافقين بحال المستوقد المذكور في أمر مأخوذ من أمرين، هما: الطمع في المطلوب لمباشرة أسبابه وتعقبه الحرمان والخيبة» [2]. والقصد هنا تشبيه شيء بشيء في وصف منتزع من أمرين.

وقد وقف عبد الفتاح لاشين عند هذه الآية الكريمة-19/17 من سورة البقرة- موضحا نوع التشبيه، ومحددا أركانه فالمشبه: حال المنافقين يتظاهرون بالإيمان ثم يعودون إلى ما كانوا عليه من الكفر. والمشبه به: (أ) حال الساري الذي يوقد النار ليلا فيعرف طريقه ثم لم يلبث أن يذهب الضوء ويشمل المكان ظلام دامس، فصار يتخبط في السير ويتردد في الخطو. ووجه الشبه: الهيئة الحاصلة من وجود هداية قصيرة ثم يعقبها حيرة. والمشبه به: (ب) حال السائر تحت صيب من المطر وقد صحبه ظلمات ورعد وبرق، أما الظلمات فتحول بين السائر وبين الاهتداء إلى سواء السبيل وأما الرعد فمتناه في الشدة إلى درجة أنه يتقيه بوضع أصبعه في أذنه، وأما البرق فيكاد يخطف الأبصار، فصاروا يمشون إذا أصابهم البرق ويقفون حين ينطفئ النور. ووجه الشبه: صورة قوم عرضت عليهم أسباب الهداية فانتفعوا بها قليلا ثم ما لبثوا أن أحاط بهم الظلام والضلال.[3]

وقد نحا السكاكي منحى الجرجاني في نسبة هذه الآية إلى التشبيه التمثيلي حيث قال « فإنّ وجه تشبيه المنافقين بالذين شُبِّهُوا بهم في الآية، هو رفع الطمع إلى تمني مطلوب بسبب مباشرة أسبابه القريبة مع تعقب الحرمان والخيبة لانقلاب الأسباب وأنه أمل توهمي كما ترى منتزع من أمور جمة»[4].

---

[1] الكشاف، 86/1.

[2] الجرجاني، ص154. القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص143.

[3] ينظر، البيان في ضوء أساليب القرآن الكريم، ص58، 59.

[4] مفتاح العلوم، ص347.

ومما لفت انتباه عبد الفتاح روعة النسق اللغوي والنظم الإلهي، فمضى يستقصى المعاني والإيحاءات التي ينبض بها النظم الإلهي. فقال في الآية الكريمة (ذَهَبَ الله بِنُورِهِمْ) ولم يقل (بضوئهم)، لأن الضوء هو زيادة في النور فلو قال بضوئهم لأوهم الذهاب بالزيادة فقط دون الأصل، فلما كان النور أصل الضوء كان الذهاب به ذهابا بالكل، لأن الإضاءة فرط الإنارة.[1] دليل ذلك قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُۥ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُواْ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلْحِسَابَ ۚ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ ذَٰلِكَ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۚ يُفَصِّلُ ٱلْأَيَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾ (يونس/05).

ويقول الزمخشري في قوله تعالى: ﴿طَلْعُهَا كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ ٱلشَّيَٰطِينِ﴾ (الصافات/65).

« وشبه برؤوس الشيطان دلالة على تناهيه في الكراهة وقبح المنظر؛ لأن الشيطان مكروه مستقبح في طباع الناس لاعتقادهم أنه شر محض لا يخلطه خير، فيقولون في القبيح الصورة: كأنه وجه شيطان، كأنه رأس شيطان وإذا صوره المصورون: جاؤوا بصورته على أقبح ما يقدر وأهوله، كما أنهم اعتقدوا في الملك أنه خير محض لا شر فيه فشبهوا به الصورة الحسنة. قال الله تعالى: ﴿فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكَـًٔا وَءَاتَتْ كُلَّ وَٰحِدَةٍ مِّنْهُنَّ سِكِّينًا وَقَالَتِ ٱخْرُجْ عَلَيْهِنَّ ۖ فَلَمَّا رَأَيْنَهُۥٓ أَكْبَرْنَهُۥ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَٰشَ لِلَّهِ مَا هَٰذَا بَشَرًا إِنْ هَٰذَآ إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ (يوسف/31). وهذا تشبيه تخييلي»[2].

والمراد بالتشبيه التخييلي وهو ما ليس مدركا بشيء من الحواس الخمس الظاهرة مع أنه لو أدرك لم يدرك إلا بها. فجعل القزويني من الآية الكريمة السابقة الذكر مثالًا عن التشبيه التخييلي ويكون بهذا قد نحا نحو الزمخشري وتبعه في هذا التحليل ركن الدين الجرجاني.[3] وفي هذا السياق

[1] البيان في ضوء أساليب القرآن الكريم، ص58، 59.

[2] الكشاف، 44/4، 45.

[3] الإشارات والتنبيهات، ص142.

قد أشار الفراء بدقة إلى هذا النوع من التشبيه حين قال: « فإن فيه في العربية ثلاث أوجه أحدهما: أن تشبه طلعها في قبحه برؤوس الشياطين لأنها موصوفة بالقبح وإن كانت لا ترى. وأنت قائلٌ للرجل : كأنه شيطان إذَا استقبحته، والآخر إنّ العرب تسمى بعض الحيات شيطانا، وهو حية ذو عرف، ويقال أنه نبت قبيح يسمىّ برؤوس الشياطين، والأوجه الثلاثة يذهب إلى معنى واحد في القبح»[1].

ونقل الزركشي كلام الفراء السابق ثم رأى أنه على الوجه الأوّل تخيّلا وعلى الثاني يكون تشبيها محصنًا.[2]

ويقف الزمخشري عند قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَتَخْطَفُهُ ٱلطَّيْرُ أَوْ تَهْوِى بِهِ ٱلرِّيحُ فِى مَكَانٍ سَحِيقٍ﴾ (الحج/31). فالتشبيه هنا يحتمل أن يكون تشبيهًا مركبًا أو مُفرقًا فيشرح الوجهين قائلا: " يجوز في هذا التشبيه أن يكون من المركب والمفرّق، فإن كان تشبيها مركبّا فكأنّه قال: من أشرك بالله فقد أهلك نفسه إهلاكًا ليس بعدَهُ نهاية، بأن صوّر حاله بصورة حال من خرّ من السماء فاختطفته الطير، فتفرّق مزعًا في حواصلها، أو عصفت به الريح حتى هوت به في بعض المطاوح البعيدة.[3]

وإن كان مفرقًا فقد شبه الإيمان في علوه بالسماء والذي ترك الإيمان وأشرك بالله بالساقط من السماء والأهواء التي تتوزّع أفكاره بالطير المختطفة، والشيطان الذي يطوح به في وادي الضلالة بالريح التي تهوي بما عصفت به في بعض المهاوي المتلفة.[4]

وتشبيه الأهواء التي تتوزع أفكاره بالطير من الاستخراج الدقيق الفطن وقريب منه سكن طائره وفزع طائره أو طار طائره وما يدخل في بابه مما يذكر فيه الطائر في سياق الحديث عن صادحات الخواطر.[5]

---

[1] معاني القرآن، 387/2.

[2] البرهان، 440/3.

[3] الكشاف، 152/3.

[4] المصدر نفسه، 152/3.

[5] محمد محمد أبو موسي، البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري، ص476.

ومن الواضح أن الزمخشري يسمي التشبيه التمثيلي باسم التشبيه المركب وقد تكررت عنده هذه التسمية في عدة مواضع من كشافه وقف الزمخشري عند قوله تعالى ﴿وَقَدِمْنَآ إِلَىٰ مَا عَمِلُواْ مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَٰهُ هَبَآءً مَّنثُورًا﴾ (الفرقان/23).

«وليس ههنا قدوم و لا ما يشبه القدوم، ولكن مُثلت حال هؤلاء وأعمالهم التي عَمِلوُها في كفرهم من صلة رحم، وإغاثة ملهوفٍ، وقِري ضيف، ومَنٍّ على أسير، غير ذلك من مكارمهم ومحاسنهم بحال قوم خالفوا سُلطانَهم واستعصوا عليه، فقدِم إلى أشيائهم وقصد إلى ما تحت أيديهم فأفسدَها ومزّقَهَا كلّ ممزّقٍ ولم يترك لها أثَرًا ولا عثيرًا والهباءُ: ما يَخرُجُ من الكوّةِ مع ضوء الشمس شبيه بالغبار. وفي أمثالهم أقل من الهباء منثورا صفة للهباء، شبَهَهُ بالهباء في قلته وحقارته عنده، وأنّه لا ينتفع به».[1]

فقد أراد بهذا التأويل إزاحة وإبعاد معنى الفعل (قدم) الذي يفيد معنى الحركة والانتقال وهي من صفات المخلوقين إلى معنى(عمد وقصد) الذي يدّل على الإرادة والفعل من غير أن يُفهم منه معنى الحركة والانتقال الذي لا يجوز بحق الخالق سبحانَهُ.[2]

ويقول في قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ ﴾ (النور/35) « نظيرُ قوله :(الله نور السماوات والأرض) مع قوله :(مثل نوره) و(ويهدي الله لنوره) قولك :زيدٌ كَرَمٌ وجود، ثم تقول : ينعش الناس بكرمه وجوده والمعنى: ذو نور السماوات، وصاحب نور السماوات، ونور السماوات والأرض الحق شبهّه بالنّور في ظهوره وبيانه، كقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ ۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَوْلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَٰتِ ۗ أُوْلَٰٓئِكَ

---

[1] الكشاف، 267/3.

[2] حسين حامد الصالح، التأويل اللغوي في القرآن، ص158.

أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾ (البقرة/257)، أي: من الباطل إلى الحق وأضاف النور إلى السموات والأرض لأحد معنيين: إما للدلالة على سعة إشراقه وإضاءته حتى تضيء له السموات والأرض، وإما أن يراد أهل السموات والأرض وأنهم يستضيئون به(مثل نوره) أي: صفة نوره العجيبة الشأن في الإضاءة (كمشكاة) كصفة مشكاة، وهي الكوة في الجدار غير النافذة، (فيها مصباح) سراج ضخم ثاقب(في زجاجة) أراد قنديلا من زجاج شامي أزهر. شبهه في زهرته بأحد الكواكب.[1]

ويقول في قوله تعالى:﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَوۡلِيَآءَ كَمَثَلِ ٱلۡعَنكَبُوتِ ٱتَّخَذَتۡ بَيۡتٗاۖ وَإِنَّ أَوۡهَنَ ٱلۡبُيُوتِ لَبَيۡتُ ٱلۡعَنكَبُوتِۖ لَوۡ كَانُواْ يَعۡلَمُونَ﴾ (العنكبوت/41). « الغرضُ تشبيه ما اتخذوه مُتَكَلاً ومعتمدًا في دينهم. وتولوه من دون الله، بما هو مثل عند الناس في الوهن وضعف القوة.وهو نسج العنكبوت، ألا ترى إلى مقطع التشبيه وهو قوله :(وإن أوهن البيوت لبيت العنكبوت) فإن قلت معناهُ لو كانوا يعلمُون أن هذا مثلهم وأن أمر دينهم بالغٌ هذه الغاية من الوهن .ووجه آخر : وهو أنه إذا صحَّ تشبيه ما اعتمدوه في دينهم ببيت العنكبوت، فقد تبين أن دينهم أوهن الأديان لو كانوا يعلمون»[2] .

ويقول في قوله تعالى: ﴿وَمِنۡهُم مَّن يَسۡتَمِعُ إِلَيۡكَۖ وَجَعَلۡنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ أَكِنَّةً أَن يَفۡقَهُوهُ وَفِيٓ ءَاذَانِهِمۡ وَقۡرٗاۚ وَإِن يَرَوۡاْ كُلَّ ءَايَةٖ لَّا يُؤۡمِنُواْ بِهَاۚ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوكَ يُجَٰدِلُونَكَ يَقُولُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِنۡ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلۡأَوَّلِينَ﴾ (الأنعام/25)، لَمَّا واجه في تأويل هذه الآية الكريمة ما يخالف مبدأ من مبادئ المعتزلة (العدل) انطلاقا من ظاهر الآية لما يشعر به المعتزلة من جبرية تنافي وتقيد حرية الإرادة عند الإنسان ما دفع الزمخشري إلى التماس وجهٍ من الأوجه البلاغية (التشبيه) ليكون متكأً له في تصريف هذه الآية عن ظاهرها فيقول "الأكنة على القلوب، والوقر

---

[1] الكشاف، 3 /234، 235.

[2] المصدر نفسه، 440/3.

في الآذان: مَثَلٌ في نُبُوِ قلوبهم ومسامعهم عن قبوله واعتقاد صحته ووجه إسنادِ الفعل إلى ذاته وهو قوله (وجعلنا) للدلالة على أنه أمرٌ ثابت فيهم لا يزول عنهم، كأنهم مجبولون عليه، أو هي حكاية لما كانوا ينطقون به من قولهم:﴿وَفِيٓ ءَاذَانِنَا وَقۡرٞ وَمِنۢ بَيۡنِنَا وَبَيۡنِكَ حِجَابٞ﴾(فصلت/05).[1]

المبحث الرابع: الكنـاية.

1- تعريفها:

أ- لغة: جاء في لسان العرب:«كَنَى: والكناية: أن تتَكَلَّمَ بشيءٍ وتُريدَ غيرهُ... وتكنّى أي: تسَتَّرَ»[2].

وفي القاموس المحيط:«كَنَى بِهِ عَن كَذَا يَكنِي كِنَايةً: تكلّم بما يُستدَلُ به عليه أو أن تتكلم بشيءٍ، وأنتَ تُريدُ غيرهُ أوْ بلفظٍ يُجاذِبُهُ جانبا حقيقة ومجاز»[3].

ويظهر من التعريف اللّغوي أن مادة (كنى) تدل على معنى: التستر وترك التصريح إلى التلميح.

ب- اصطلاحا: يقول الجرجاني:« هذا فن من القول دقيق المسلك لطيف المأخذ وهو أنّا نراهم كما يصنعون في نفس الصفة، بأن يذهبوا بها مذهب الكناية والتعريض كذلك يذهبون في إثبات الصفة هذا المذهب.وإذا فعلوا بدت هناك محاسن تملأُ الطرف، ودقائقٌ تعجز الوصف ورأيت هناك شِعرًا شاعرًا وسِحرًا ساحرًا، وبلاغة لا يكمُل لها إلاَّ الشاعر المفلق والخطيب المصقع ، وكما أنّ الصفة لم تأت مُصرِّحا بذكرها مكشوفا عن وجهها، ولكن مدلولا بغيرها كان ذلك أفخم لشأنها وألطف لمكانها. وجئت إليه من جانب التعريض والكناية كان له من الفضل والمزية ومن الحسن والرونق ما لا يقل قليله ولا يُجهلُ موضعُ الفضيلة فيه»[4].

وقد عرّف الجرجاني الكناية بقوله : «الكناية لغة ما يتكلم به الإنسان ويريد به غيره واصطلاحا : هو لفظٌ أريدَ به غير معناه الذي وُضع له مع جواز إرادة المعنى الأصلي لعدم وجود

---

[1] الكشاف، 13/2.

[2] ابن منظور، مادة(كنى)، 8 /664، 665.

[3] الفيروز أبادي، مادة(كنى)، ص1335.

[4] دلائل الإعجاز، ص235.

قرينة مانعة من إرادته»[1]، ثم مضى يسوق الأمثلة ويحللها لبيان الفروق الدقيقة بين الصور البيانية المتشابهة، ويقول السكاكي: «الكناية هي ترك التصريح بذكر الشيء إلى ذكر ما يلزمه، لينتقل من المذكور إلى المتروك»[2].

وقد عرف صاحب "الإشارات والتنبيهات" الكناية بقوله :« الكناية : لفظٌ أُريدَ به ملزوم معناه الوضعي من حيث هو كذلك فإن لم يكن اللازم ملزوما احتَاجَ العقل فيها إلى تصرف بذلك التصرف يصير اللازمُ ملزوما كقولنا : فلانٌ كثير الرماد، والرماد ملزوم كثرة الرماد، وهو كونه مضيافا، وليس كونه كثير الرماد ملزوما لكونه مضيافا لجواز أن يكون ذا صنعة من الصناعات النارية، فالعقل بواسطة حكمه بأن الحُكم بكثرة الرماد ليس مما يُمدحُ به شخصٌ أو يُذّم ينتقِلُ إلى ملزوماتها ومعروضاتها فينفي واحدا منها بعد واحد حتى يطّلع على كونه مضيافا فيسكن عنده ويَقبَلهُ لكونه مما يُمدَحُ به » [3].

ويرى القزويني أن الكناية :« لفظ أُريد به لازم معناه مع جواز إرادة معناه حينئذ»[4]. وهو بتعريفه هذا ينحُو منحى ركن الدين الجرجاني ،كما وضّح تعريف الكناية بضرب أمثلة فقال: فلانٌ طويل النّجاد أي طويل القامة، وفلانة نَؤوم الضحى، أي مرفهة مخدومة غير محتاجة إلى السعي بنفسها في إصلاح المهمات وذلك أن وقت الضحى وقت سعي نساء العرب في أمر المعاش وكفاية أسبابه وتحصيل ما يحتاج إليه في تهيئة المتناولات، وتدبير إصلاحها فلا تنام فيه من نسائهم إلا من تكون لها خدم ينوبون عنها في السعي لذلك. ولا يمتنع أن يراد مع ذلك طول النجاد والنوم في الضحى من غير تأويل فالفرق بينهما وبين المجاز من هذا الوجه، أي: من جهة إرادة المعنى مع إرادة لازمة فإن المجاز ينافي ذلك فلا يصح في نحو قولك: في الحمامِ أسد، أن تريد معنى الأسد من غير تأول لأن المجاز ملزوم قرينة معاندة لإرادة الحقيقة، كما عرفت وملزوم معاند الشيء معاند لذلك الشيء.[5]

---

[1] دلائل الإعجاز، ص235

[2] المفتاح، ص408.

[3] الجرجاني، ص189.

[4] الإيضاح في علوم البلاغة، ص182.

[5] المرجع نفسه، ص182.

وقد عرّف الخفاجي الكناية بقوله :« ومن هذا الجنس حسنُ الكناية عمّا يجب أن يُكنى عنه في الموضع الذي لا يحسُن فيه التصريح وذلك أصلٌ من أصول الفصاحة وشرط من شروط البلاغة، وإنما قلنا في الموضع الذي لا يحسُن فيه التصريح لأن مواضع الهزل وإيراد النوادر يليق بها ذلك، ولا تكون الكناية فيها مُرضية فإنّ لكل مقام مقالاً ولكل غرضٍ فنًّا وأسلوبًا»[1] ثم أخذ يستشهد للحسنِ من الكناية والقبيح منها مبينا سبب الحُسن والقبح.

وقد أورد السكاكي تعريفا جاء فيه:« الكناية ترك التصريح بذكر الشيء إلى ذكر ما هو ملزومه لينتقل من المذكور إلى المتروك كما تقول: زيدٌ طويل النجاد فينتقل منه إلى ما هو ملزومه، وهو طول القامة»[2].

وبعد أن وضع السكاكي حدا للكناية انتقل إلى تقسيمها إلى ثلاث أقسام:كناية عن موصوف وكناية عن صفة، وكناية عن نسبة.

وصفوة القول أن الكناية اصطلاح مناف للتصريح ممثلا في لفظ أريد به لازم معناه مع جواز إرادته حيث استحسن القائل التلميح بدل التصريح.

2- الكناية والتعريض:

في مسألة تحديد المصطلحات والتفرقة بين "الكناية"و"التعريض" ارتأينا أن نقف عند "ضياء الدين بن الأثير (ت637 هـ)، وبالضبط في مؤلفه "المثل السائر" حيث صدر كلامه بعتاب على العلماء الذين استعملوا الاصطلاحين: "الكناية"و"التعريض"بمفهوم واحد ولم يفرقوا بينهما وأورد تعريفا للكناية قال فيه «هي لفظة دلت على معنى يجوز حمله على جانبي الحقيقة والمجاز بوصف جامع بين الحقيقة والمجاز»[3]. كما ساق جملة من الأمثلة مبينة وموضحة الأسلوب الكنائي.

ثم أفرد كلاما عن التعريض فقال فيه: «هو اللفظ الدال على الشيء من طريق المفهوم بالوضع الحقيقي والمجازي فإنك إذا قلت لمن يتوقع صلته ومعروفه بغير طلب: والله إني محتاج وليس

(1) سرّ الفصاحة، ص155.

(2) المفتاح، ص189.

(3) المثل السائر، 49/3.

في يدي شيء فإن هذا وأشباهه تعريض بالطلب، وليس هذا اللفظ موضوعا مقابلة الطلب لا حقيقة ولا مجازا إنما يدل عليه من طريق المفهوم »[1].

فابن الأثير بهذا قد فرق بينهما ووضع حدا لكل منهما ويؤكد هذه التفرقة بقوله « والتعريض أخفا من الكناية لأن دلالة لفظية وضعية من جهة المجاز، ودلالة التعريض من جهة المفهوم لا بالوضع الحقيقي ولا المجازي، إنما سمىّ التعريض تعريضا لأن المعنى فيه يفهم من عرضه أي بجانبه»[2]، كما يقول السكاكي: « متى كانت الكناية عُرضِيّة كان إطلاقي اسم التعريض عليها مناسبًا»[3].

وابن الأثير بتحليله هذا يكون قد وصل إلى وضع حدود فاصلة بين مصطلحين بيانيين:الكناية والتعريض. وقد حفل القرآن الكريم بضروب شتى من الكنايات، لم يدّخر الزمخشري جهدا في الوقوف عندها وتحليلها وبيان جمالها وتأثيرها البياني الساحر في نفس المتلقي البارع نحاول الوقوف عندها مستهلين برأيه في قول البارئ عزّ وجلّ: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ (طه/05)، قال:« لما كان الاستواء على العرش وهو سرير الملك مما يردف الملك جعلوه كناية عن الملك فقالوا: استوى فلان على العرش يريدون ملك وإن لم يقعد على السرير البتة، وقالوه أيضا لشهرته في ذلك المعنى ومساواته ملك في مؤداه، وإن كان أشرح وأبسط وأدل على صورة الأمر. ونحوه قولك: يد فلان مبسوطة، ويد فلان مغلولة، بالمعنى أنه جواد أو بخيل، لا فرق بين العبارتين إلا فيما قلت، حتى أن من لم يبسط يده قط بالنوال أو لم تكن له يد رأسا قيل فيه يده مبسوطة لمساواته عندهم قولهم: هو جواد، ومنه قوله: عز وجل: ﴿وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغۡلُولَةٌۚ غُلَّتۡ أَيۡدِيهِمۡ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْۘ بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيۡفَ يَشَآءُۚ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرٗا مِّنۡهُم مَّآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَ طُغۡيَٰنٗا وَكُفۡرٗاۚ وَأَلۡقَيۡنَا بَيۡنَهُمُ ٱلۡعَدَٰوَةَ وَٱلۡبَغۡضَآءَ إِلَىٰ يَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِۚ

[1] ابن الأثير، المثل السائر، 56/3.

[2] المرجع نفسه، 56/3.

[3] مفتاح العلوم، ص411.

كُلَّمَآ أَوۡقَدُواْ نَارٗا لِّلۡحَرۡبِ أَطۡفَأَهَا ٱللَّهُۚ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادٗاۚ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُفۡسِدِينَ﴾(المائدة/64). أي هو بخيل، ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ (المائدة/64)، أي: هو جواد، من غير تصور يد ولا غل ولا بسط » [1].

والملاحظ أن الزمخشري يريد أن يلهم السامع المعاني الكنائية بسرعة ودون الوقوف عند ظاهر النص وأن يلغي الواسطة التي هي الصورة البيانية، أعني الاستواء على العرش وذلك لنفي التشبيه في ذات الله تعالى أو نفي الجارحة بسرعة خوفا على السامع من خطرات تقع للجهال وأهل التشبيه.[2]

أما الجرجاني فقد صنف هذه الآية ضمن قسم المجاز العقلي مستدلا بذلك عن كون الاستواء صفة من صفات الأجسام فقال: « وإن الاستواء إن حمل على ظاهره لم يصح إلا في جسم يشغل حيزا ويأخذ مكانا والله عز وجل خالق الأمكنة والأزمنة، ومنشئ كل ما تصح عليه الحركة والنُقلة والتمكن والسكون والانفصال والاتصال» [3].

ولا يتوانى الزمخشري عن التعرض للآيات المتعلقة والمنوطة بمنزلة العاصي. فيبشر إلى المذكور وإن لم يكن هو المقصود بالإثبات والنفي سواء أكان لازمًا أو ملزوماً فإنه ملحوظ في الإفادة، وأنه يجعل التصوير أقوى دلالة وأكثر إيحاء، فقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بَعۡدَ إِيمَٰنِهِمۡ ثُمَّ ٱزۡدَادُواْ كُفۡرٗا لَّن تُقۡبَلَ تَوۡبَتُهُمۡ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلضَّآلُّونَ ﴾ (آل عمران/90) في حق الذين كفروا بعد إيمانهم ثم ازدادوا كفرا لا يراد به نفي قبول التوبة لو وُجدت منهم، كما هو ظاهر العبارة وإنما يراد به أنهم مائتون على الكفر وأنهم لن يتوبوا فلن تقبل توبتهم، وإنما جاء على هذه الطريقة، أعني أن كنى عن الموت على الكفر بامتناع قبول التوبة، لأن الفائدة فيها جليلة، وهي التغليظ في شأن أولئك الفريق من الكفار، وإبراز حالهم في صورة حالة الآيسين

---

[1] الكشاف، 50/3.

[2] محمد محمد أبو موسى، البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري، ص554، 555.

[3] أسرار البلاغة، ص 295.

من الرحمة التي هي أغلظ الأحوال وأشدها، ألا ترى أن الموت على الكفر، إنما يخاف من أجل اليأس من الرحمة.[1]

ويقول في قوله تعالى: ﴿أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَـٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ وَإِن كُنتُ لَمِنَ ٱلسَّـٰخِرِينَ﴾ (الزمر/56) والجنب: الجانب، يقال أنا في جنب فلان وجانبه وناحيته وفلان لين الجنب والجانب، ثم قالوا: فرط في جنبه وفي جانبه يريدون في حقه، قال سابق البربري:

أَمَا تَتَّقِينَ اللهَ فِي جَنْبِ وَامِقٍ لَهُ كَبِدٌ حَرَّى عَلَيْكَ تَقَطَّعُ

وهذا من باب الكناية؛ لأنك إذا أثبت الأمر في مكان الرجل وحيزه، فقد أثبته، ألا ترى إلى قوله

إِنَّ السَّمَاحَةَ والمرُوءَةَ والنَّدَى فِي قُبَّةٍ ضُرِبَتْ عَلَى ابْنِ الحَشْرَجِ

ومنه قول الناس: لمكانك فعلت كذا، يريدون: لأجلك، وفي الحديث: «من الشرك الخفي أن يصلي الرجل لمكان الرجل. وكذلك فعلت هذا من جهتك، فمن حيث لم يبق فرق فيما يرجع إلى آداء الغرض بين ذكر المكان وتركه: قيل (فرطت في جنب الله) على معنى فرطت في ذات الله»[2].

وفي تحليل هذه الآية – السابقة الذكر– يكون الزمخشري قد خالف الجرجاني في عدّ الكناية عن النسبة من باب المجاز الحكمي أو العقلي، وإنما ردها الزمخشري إلى بابها.

وقد ذكر المجاز عن الكناية وعنى به صور الكناية التي يستحيل فيها إرادة المعنى الحقيقي للتركيب المكنى به إذ أنه يرى أن شرط الكناية صحة جواز المعنى الحقيقي للتركيب، وأن هذا هو مناط الفرق بينها وبين المجاز ويقول في قوله تعالى ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ ٱللَّهِ وَأَيْمَـٰنِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلاً أُوْلَـٰٓئِكَ لَا خَلَـٰقَ لَهُمْ فِى ٱلْأَخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (آل عمران/77). مجاز عن الاستهانة بهم والسخط عليهم تقول: فلان لا ينظر إلى فلان، تريد نفي اعتداده به وإحسانه إليه، فإن قلت:أي فرق بين

---

[1] الكشاف، 374/1، 375.

[2] المصدر نفسه، 132/4.

استعماله فيمن يجوز عليه النظر وفيمن لا يجوز عليه؟ قلت :أصله فيمن يجوز عليه النظر كناية لأن من اعتدّ بالإنسان التفت إليه، وأعاره نظر عينيه، ثم كثر حتى صار عبارة عن الاعتداد والإحسان وإن لم يكن ثم نظر، ثم جاء فيمن لا يجوز عليه النظر مجرّدا لمعنى الإحسان مجازا عمّا وقع كناية عنه» [1].

وهذا التفصيل في الكناية والمجاز عن الكناية. رأينا الزمخشري يهمل الإشارة إليه في الآيات المشابهة لهذه الآية، ويجعل بعضها من المجاز ويسكت عن الكناية كما يجعل البعض الآخر من الكناية ويسكت عن المجاز.

وقد ورد رَأْيٌ أقربَ إلى القبول قول السيد الشريف في حاشيته الفائقة على الكشاف فقد ذكر في قوله تعالى:﴿وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ ﴾ أن أصله فيمن يجوز عليه النظر الكناية، ثم جاء فيمن لا يجوز عليه مجردا لمعنى الإحسان مجازا عما وقع كناية عنه فيمن يجوز عليه النظر، فظهر مما قرره هناك أنه إذا أمكن المعنى الأصلي كان كناية، وإذا لم يكن كان مجازا مبينا على تلك الكناية، ويجوز إطلاق الكناية عليه أيضا نظرا إلى أنه في أصله كان كناية في معنى ، ثم انقلب فيه مجازا والتغاير اعتباري، ومن ثم نراه جعل بسط اليد وغلّها في سورة المائدة مجازين عن الجود والبخل، وجعلهما في سورة (طه) من الكنايات كالإستواء على العرش فلا منافاة بين قوليه ولا حاجة في دفعهما إلى ما قيل:« إنه قد يشترط في الكناية وإمكان المعنى الأصلي وقد لا يشترط»[2].

وقد عرف الزمخشري الكناية عن الصفة، والكناية عن الموصوف ولكنه لم يُسمهُمَا بهذه التسمية، ولم يضع في ذلك مصطلحات، وإنما أشار إلى مدلول كل منهما فمن الكناية عن الصفة الآية 149 من سورة الأعراف يقول عزّ وجلّ: ﴿وَلَمَّا سُقِطَ فِي أَيْدِيهِمْ ﴾. ويقول فيها الزمخشري: « ولما اشتد ندمهم وحسرتهم على عبادة العجل ،لأن من شأن من اشتد ندمه وحسرته أن يَعَضَّ يده غما، فتصير يده مسقوطًا فيها،لأن فاه قد وقع فيها، و(سقط) مسند إلى (في أيديهم) وهو من باب الكناية» [3].

---

[1] الكشاف، 369/1.

[2] الحاشية الفائقة، مخطوطة، ورقة 119. الحاشية مطبوعة على الكشاف، 369/1 .

[3] الكشاف، 154/2.

ويسوق القزويني شواهد شعرية مماثلة للكناية التي وردت في الآية السابقة بعدما وافق الزمخشري فيما ذهب إليه من تفسير للآية فساق بيتا شعريا لأبي الطيب كناية عن الكذب:

تَشْتَكِي مَا اشْتَكَيْتَ مِنْ أَلَمِ الشَوْ قِ إِلَيْهَا وَالشَّوْقُ حَيْثُ النُّحُولِ

وكذا قوله :

إِلَى كَمْ تَرِدُ الرُّسُلُ عَمَّا أَتُوا لَهُ كَأَنَّهُمْ فِيهَا وَهَبَتْ مُلَامُ

فإن أوله كناية عن الشجاعة وآخره كناية عن السماحة وكذا قول أبي تمام:

فَإِنْ أَنَا لَمْ يَحْمَدْكَ عَنِّي صَاغِرًا عَدُّوْكَ فَاعْلَمْ أَنَّنِي غَيْرَ حَامِدٍ

يريد بحمده عنه حفظه مدحه فيه وإنشاده، أي إن لم أكن أجيد القول في مدحك حتى يدعو حسنه عدوك إلى أن يحفظه ويلهجُ به صاغرا، فلا تعدني حامدا لك بما أقول فيك ووصفه بالصغار لأن من يحفظ مديح عدوّه وينشده فقد أذل نفسه، فكن بحفظ عدوك ممدوح مدحه ما عن إجادته القول في مدحه.[1]

ويقول في قوله تعالى:﴿فَاطِرُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا وَمِنَ ٱلْأَنْعَـٰمِ أَزْوَٰجًا يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ ۚ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ (الشورى/11). « قالوا مثلك لا يبخل، فنفوا البخل عن مثله، وهم يريدون نفيه عن ذاته قصدوا المبالغة في ذلك فسلكوا به طريق الكناية، لأنهم إذا نفوه عمن يسد مسده وعمن هو على أخص أوصافه، فقد نفوه عنه. ونظيره قولك للعربي العربُ ولا تخفر الذمم: كان أبلغ من قولك أنت لا تخفر، ومنه قولهم: قد أيفعت لذاته وبلغت أترابه، يريدون: إيفاعه وبلوغه، فإذا علم أنه من باب الكناية لم يقع فرق بين قوله: ليس كالله شيء، وبين قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ (الشورى/11). إلا على معنى واحد: وهو نفي المماثلة عن ذاته، ونحوه قوله عزّ وجل ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ (المائدة/64) فإن معناها: بل هو جوّاد من غير تصور يد ولا بسط لها

[1] الإيضاح في علوم البلاغة، ص184.

لأنها وقعت عبارة عن الجود لا يقصدون شيء آخر حتى أنهم استعملوا فيمن لا يدله، فكذلك استعمل هذا فيمن له مثل ومن لا مثل له»[1].

وفي قضية المماثلة هنا يذكر القزويني: «وعليه قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ (الشورى/11). على أحد الوجهين وهو أن لا تجعل الكاف زائدة قيل وهذا غاية لنفي التشبيه إذ لو كان له مثل لكان لمثله شيء يماثله وهو ذاته تعالى فلما قال : ليس كمثله دلّ على أنه ليس له مثل وأورد أنه يلزم منه نفيه تعالى لأنه مثل مثله ورد بمنع أنه تعالى مثل مثله، لأن صدق ذلك موقوف على ثبوت مثله تعالى عن ذلك» [2].

لا جَرَمَ أنّ الزمخشري بلاغيٌّ بارعٌ قد أظهرَ كفاءةً ودقّة في تصوير وتحليل المتشابه من الآيات القرآنية الكريمة، معتمدًا على حسّه الفنّي، متّكأً على مذهبه الاعتزالي، فراح يُبعِدً الشبهة عن النّص بتأويله اعتمادًا على الإسناد المجازي في المقام الأول في دراسته البلاغية، كما لجأ إلى أبواب أخرى من علم البيان كالتشبيه بأنواعه، والاستعارة والكناية لنصرة مذهبه الاعتزالي وهذا ما وقفنا عنده في هذا الفصل.

---

[1] الكشاف، 206/4، 207.

[2] الإيضاح في علوم البلاغة، ص186.

الفصل الخامس

التوجيه اللغوي للقراءات القرآنية

القرآن الكريم هو الوحي المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم، والقراءات هي اختلاف ألفاظ الوحي في الحروف أو في كيفيتها من تخفيف وتشديد وغيرها. وقد حدد عددها المقبول ابن مجاهد، فصارت سبع قراءات، ولكل قراءة راويان فالمعتمد أربع عشرة رواية.

المبحث الأول: تمهيد

1- تعريف القراءة:

أ/ **لغة:** «القراءة من مصدر (قرأ)، بمعنى رَدَّدَ، أو من (قرأ) أي جمع، ومنه قولهم: قَريتُ الماءَ في الحوض، أي: جَمَعْتُهُ»، كما أورَدَهُ الجوهري في معجمه [1].

وقد جاء في لسان العرب: «قرأتُ الكتاب قِرَاءَةً وقُرآنًا، ومنه سُمِّي القرآن»[2]. أي: بمعنى تلوتَهُ.

ويقول الفيروزبادي حول هذه المادة:«قَرأ قراءةً وقرآنًا، فهو قارئ من قَرَأَةٍ وقُرَّاءٍ وقَارِئِينَ تَلاَهُ».[3] فالقراءة ترديد وتلاوة.

وهذا المعنى هو الأقرب بدليل ما ورد في الآيات والسور من النص القرآني كقوله تعالى ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ مِنْ عَلَقٍ﴾ (العلق/ 1-2)، فكان الأمرُ بالقراءة أول ما نزل من القرآن الكريم، كما يذهب إلى ذلك معظم المفسرين.

ب/ اصطلاحا: يقول الزركشي:« واعلم أنّ القرآن والقراءات حقيقتان متغايرتَان فالقرآن هو الوحيُ المنزّل على محمد للبيَانِ والإعجاز، والقراءات هي اختلاف ألفاظُ الوحي المذكور فِي كتابة الحروف أو كيفيتِهَا من تخفيف وتثقيل وغيرها» [4].

وجاء في منجد المقرئين: القراءات القرآنية:« علم بكيفية آداء كلمات القرآن واختلافها بِعزْو الناقلة»[5].

---

[1] الصحاح وتاج العربية، مادة(قرأ)، 2491/1.

[2] ابن منظور،(مادة قرأ)، 134/1.

[3] القاموس المحيط،(مادة قرأ)، ص 77.

[4] البرهان، 318/1.

[5] ابن الجزري(محمد بن محمد، ت 833 هـ)، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1999، ص 09.

فالقراءات القرآنية:« هي تلك الوجوه اللغوية والصوتية، التي أبَاحَ الله بها قراءة القرآن تيسيراً وتخفيفا على العباد»[6].

وذلك أن القرآن نُقِلَ إلينا لفظهُ ونَصّهُ كما أنزله الله تعالى على نبينا (محمد صلى الله عليه وسلم)، ونُقلت إلينا كيفية أدائه كما نطق بها الرسول- صلى الله عليه وسلم- وِفقا لما علمه جبريل -عليه السلام- وقد اختلف الرّواة الناقِلون، وَكلٌ منهم يَعزو ما يرويه بإسناد صحيح إلى النبيّ عليه الصلاة والسلام.[7]

وهناك فرقٌ بين القرآن والقراءة، فالقرآن هو الوَحْيُ المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم والقراءات هي اختلاف ألفاظ الوحي في الحروف وكيفيتها من تخفيف وتشديد وغيرهما[8] ولا تكون صحيحة إلا إذا صح سندها، ووافقت الفصيح من لغة العرب ولو احتمالا وجاءت على رسم المصحف العثماني فإن اختل أحد هذه الأركان الثلاثة أطلق عليها قراءة شاذة أو ضعيفة [9].

2- الفرق بين الأحرف والقراءات:

الحرف: الحرف من الألفاظ المشتركة والتي يُرَادُ منها معان كثيرة، فصلها ابن قتيبه[10] في تأويل مشكل القرآن، والفيروز أبادي[11] في القاموس المحيط.

والحرف قد يطلق ويراد به القراءة والاختيار، فيُقال: حرف نافع، وحرف حمزة. فالأحرف هي اللغات أو الأوجه التي نزل عليها القرآن، أما القراءات فهي كيفية أداء كلمات القرآن مع نسبة كل وجه لناقله من القراء أو الرواة عنهم، فهي جزء من الأحرف وليست هي الأحرف عينها والنسبة بينهما هي العموم والخصوص.[12]

---

[6] محمد سمير البدري، أثر القرآن والقراءات في النحو العربي، دار الكتب الثقافية، ط1، الكويت، ص 309.

[7] محمد سالم محيسن، المقتبس من اللهجات العربية والقرآنية، ط2، الإسكندرية، د ت، ص 66.

[8] البرهان، 1/ 318، 331.

[9] السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، 163/1.

[10] تأويل مشكل القرآن، تح: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، د ط، لبنان، د ت، 31/1.

[11] القاموس المحيط، ص 816.

[12] منصور كافي، علم القراءات، دار العلوم للنشر والتوزيع، د ط، عنابة، د ت، ص 19.

3- معنى الأحرف السبعة:

قال الحافظ أبو عمرو الداني(ت 444 هـ): معنى الأحرف التي وردت في حديث أشار إليها النبيّ – صلى الله عليه وسلم- « إنّ هذا القرآن نزل على سبعة أحرف فاقْرَؤُا ما تيسَرَ منها»[13] يتوجه إلى وجهين:

أحدهما: أن القرآن أنزل على سبعة أوجه من اللغات لأن الأحرف جمع حرف في القليل كفلس وأفلس. والحرف قد يُراد به الوجه، بدليل قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَعۡبُدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ حَرۡفٖۖ فَإِنۡ أَصَابَهُۥ خَيۡرٌ ٱطۡمَأَنَّ بِهِۦۖ وَإِنۡ أَصَابَتۡهُ فِتۡنَةٌ ٱنقَلَبَ عَلَىٰ وَجۡهِهِۦ خَسِرَ ٱلدُّنۡيَا وَٱلۡأٓخِرَةَۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلۡخُسۡرَانُ ٱلۡمُبِينُ﴾ (الحج/11). فالمراد بالحرف هنا الوجه، أي على النعمة والخير وإجابة السؤال والعافية فإذا استقامت له هذه الأحوال اطمأن وعَبَدَ الله، وإذا تغيرت عليه وامتحنه بالشدّة والضرّ ترك العبادة وكفر؛ فهذا عبد الله على وجه واحد، فلهذا سمي النبي – صلى الله عليه وسلم- هذه الأوجه المختلفة من القراءات، والمتغايرة من اللغات أحرفا، على معنى أن كل شيء منها وجه.[14]

والوجه الثاني: أن يكون سمى القراءات أحرفا، على طريق السعة كعادة العرب في تسميتهم الشيء باسم ما هو منه، وما قاربَهُ وجَاوَرَهُ وكان كسبب منه، وتعلق به ضرباً من التعلق كتسميتهم الجملة باسم البعض منها، فلذلك سميّ القراءة حرفا. [15]

قلت: وكلا الوجهين محتمل، إلا أنّ الأول محتمل احتمالا قويا في قوله – صلى الله عليه وسلم- "سبعة أحرف"، أي: سبعة أوجه وأنحاء.

---

[13] العسقلاني (علي بن أحمد بن حجر، ت 852هـ)، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، 23/9.

[14] الحسن الفارسي (أبي علي الحسن بن عبد الغفار، ت 377 هـ)، الحجة للقُرّاءة السبعة، تح: بدر الدين قهوجي، وبشير جويجاتي، دار المأمون للتراث، ط1، بيروت، 1984، 05/1. ابن الجزري (محمد بن محمد الدمشقي، ت833 هـ)، النشر في القراءات العشر، دار الكتب العلمية ط1، بيروت، 1998، 25/1.

[15] الحسن الفارسي، الحجة للقُرّاء السبعة، 05/1.

والثاني محتمل احتمالا قويا[16] في قول عمر بن الخطاب - رضي الله عنه- قال: سمعت هشام بن حكيم يقرأ سورة الفرقان في حياة رسول الله - صلى الله عليه وسلم- فاستمعت لقراءته، فإذا هو يقرؤها على حروفٍ كثيرة لم يُقرئنيها رسول الله - صلى الله عليه وسلم- كذلك فكدْت أُساوِرُه في الصلاة، فصبرت حتى سلم، فلّما سلّم لبّبْتُهُ بردائه فقلت: من أقرأكَ هذه السورة التي سمعتك تقرؤها؟ قال: أقرأَنِيها رسول الله - صلى الله عليه وسلم- فقلت: كذبت، فو الله إنّ رسول الله - صلى الله عليه وسلم- لهو أقرأني هذه السورة، فانطلقت به أقودُهُ إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم- فقلت: يا رسول الله إني سمعت هذا يقرأ سورة الفرقان على حروف لم تقرئنيها وأنت أقْرأتَنِي سورة الفرقان، فقال: رسول الله - صلى الله عليه وسلم- اقرأ يا هشام فقرأ عليه القراءة التي سمعته يقرَؤها فقال هكذا أنزلت، ثم قال: اقرأ يا عمر: فقرأت القراءة التي أقرأني رسول الله — صلى الله عليه وسلم- فقال هكذا نزلت [17]، ثم قال: إنّ هذا القرآن نزل على سبعة أحرف فاقْرَؤُا ما تيسَّرَ منها. [18]

وأما المقصود بهذه السبعة، فقد اختلف العلماء في ذلك مع إجماعهم على أنه ليس المقصود أن يكون الحرف الواحد يُقرأُ على سبعة أوجه ... وعلى أنه لا يجوز أن يكون المراد هؤلاء السبعة القراء المشهورين، وأكثر العلماء على أنها لغات ثم اختلفوا في تعيينها.[19]

وأما وجه كونها سبعة أحرف دون أن لا كانت أقل أو أكثر فقال الأكثرون: إنّ أصول قبائل العرب تنتهي إلى سبعة أو أن اللغات الفصحى سبع وكلاهما دعوى، وقيل ليس المراد بالسبعة حقيقة العدد بحيث لا يزيد ولا ينقص بل المراد السعة والتيسير، وأنّه لا حرج عليهم في قراءته بما هو من لغات العرب.[20] وهو الأوجه من الآراء.

ومنه فالقراءات القرآنية قد تعددت بغرض التيسير على الأمة في فهم القرآن الكريم وتلاوته.

---

[16] الحسن الفارسي، الحجة للقراء السبعة، 05/1. ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، 25/1، 26.

[17] مصطفى صادق الوافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية ، ص49/48.

[18] ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، 23/9.

[19] ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، 30/1. النشر في القراءات العشر، 26/1.

[20] ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ص 27/1.

وجاء في الحديث النبوي الشريف أن النبي – صلى الله عليه وسلم- أتاهُ جبريل فقال: إن الله – عزّ وجلّ- يأمرُك أن تقرئ أمتك على حرف قال: أسأل الله مُعافاتهُ ومغفرته، إن أمتي لا تطيق ذلك ثم أتاه ثانية فذكر نحو هذا، حتى بلغ سبعة أحرف، قال إن الله يأمرك إن تُقرئَ أمتك على سبعة أحرف.[21]

قال الإمام الطحاوي: « إنما كانت السبعة للناس في الحروف لعجزهم عن أخذ القرآن على غير لغاتهم لأنهم كانوا أُميين، لا يكتب إلا القليل منهم، فلما كان يشق على كل ذي لغة أن يتحول إلى غيرها من اللغات، ولو رَامَ ذلك، لم يتهيأ لهُ إلا بمشقة عظيمة فوُسعَ لهم في اختلاف الألفاظ إذا كان المعنى متفقاً»[22]. والمقصود باللغة هنا اللهجة.

والمعروف أن العرب لم تكن لِتَجْمَعَهم لهجة واحدة، بل كان لكل قبيلة لهجتها وربما اختلفت مفردات لهجة عن غيرها في عدد غير قليل من الكلمات.

4- شروط القراءة الصحيحة:

قال ابن الجزري بعد أن ذكر أسماء من اشتهر بالقراءة في المدينة ومكة والكوفة والبصرة والشام: ثم إن القرّاء بعد هؤلاء المذكورين كثروا وتفرقوا في البلاد وانتشروا، وخلفهم أمم بعد أمم عرفت طبقاتهم واختلفت صنعاتهم، فكان منهم المتقن للتلاوة المشهورة بالرواية والدراسة ومنهم المقتصر على وصف من الأوصاف وكثير بينهم لذلك الاختلاف، وقل الضبط، واتسع الحرف وكاد الباطل يلتبس بالحق، فقام جهابذة علماء الأمة، وصناديد الأئمة، فبالغوا في الاجتهاد، وتبينوا الحق المراد، وجمعوا الحروف والقراءات، وعزوا الوجوه والروايات، وميزوا بين المشهور والشاذ، والصحيح والفاذ، بأصول أصولها، وأركان فصلوها، وها نحن نشير إليها ونعول كما عولوا عليها فنقول.[23]

---

[21] الطبري (محمد بن جرير بن كثير، ت310 ه)، جامع البيان في تأويل القرآن، تح: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، د ط، د ت، 11/1. القرطبي (ت671ه)، الجامع لأحكام القرآن، 41/16.

[22] المرجع نفسه، 73/1.

[23] الحسن الفارسي، الحجة للقراء السبعة، 12/1.

كل قراءة وافقت العربية ولو بوجهٍ، ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالا، وصحّ سندُها، فهي القراءة الصحيحة التي لا يجوز رَدُّهَا ولاَ يحلّ إنكارُها بل هي من الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن ووجب على الناس قبولها، سواء أكانت عن الأئمة السبعة أم عن العشرة أم عن غيرهم من الأئمة المقبولين، ومتى اختلّ ركن من هذه الأركان الثلاثة، أطلق عليها ضعيفة أو شاذة أو باطلة، سواء كانت عن السبعة أم عمن هو أكبر منهم، هذا هو الصحيح عند أئمة التحقيق من السلف والخلف.[24]

ولم يدع القراء أو المفسرون المفاضلة بين القراءات الصحيحة ولا الترجيح بينها ولا بين معاني بعض الآيات التي تشترك في المعنى، بل نجد منهم من عَدَّ كل وجوهِ القراءات، إنما هي من القرآن، وهو مُوحى به بهذه الصيغة أو بتلك.[25]

أوبهما معا، والظن أن الوحي نزل بالوجهين وأكثر تكثيرا للمعاني، إذا جزمنا بأنّ جميع الوجوه في القراءات المشهورة هي مأثورة عن النبي – صلى الله عليه وسلم– على أنه لا مانع من أن يكون مجيء ألفاظ القرآن على ما يحتمل تلك الوجوه مرادا لله تعالى، ليقرأ القراء بوجوه فتكثر نتيجة ذلك المعاني.[26]

فمهما تعددت وجوه القراءات القرآنية فإن الثابت أن مصدرها واحد، وقد دونت في المصاحف بوجه واحد، مع أن الشاهد منها ليس أوثق إسنادا من الغائب، ولا أثبت في الاستدلال من أخيه، إذ سائر المتواتر في الثبوت والدلالة سواء، فقد حسم الأئمة القراء هذه المسألة قديما واستقر الإجماع على المتواتر واعتقدته الأمة قرآنا وأصبح ما أثر عن الأول من رَدِّ متواتر أو الإنكار عليه، مَحْمُولاً على سبب واحد وهو عدم ثبوت التواتر لديه لا غير.[27]

---

[24] الحسن الفارسي، الحجة للقراء السبعة، 12/1. ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، 15/1.

[25] ابن عاشور، التحرير والتنوير، 55/1.

[26] المرجع نفسه، 55/1.

[27] ينظر، محمد الحبش، القراءات المتواترة وأثرها في الرسم القرآني والأحكام الشرعية، دار الفكر، ط1، دمشق، 1999، ص 121.

المبحث الثاني: التوجيه من خلال القراءات.

إن علم القراءات قد استمد أصوله، وأسسه، ومسائله الكلية عن أئمة القراءة، وهم كثيرون، وهؤلاء استمدوها من النقول الصحيحة والمتواترة واحدا بعد آخر نزولا في التاريخ حيث الأصل الأول، والسند الذي لا يأتيه باطل. رسول الله – صلى الله عليه وسلم– وعلى أساس من سند القراءة اتصالا بالسلسلة المتكاملة الحلقات إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم.

ولما كان الإعراب فرع المعنى، وكان كلاهما متوقفا على الآخر كان من الواجب عند إعراب القرآن أن ينظر إلى سائر القراءات في الآية الواحدة، فقد تحتمل الآية عدة أوجه من الإعراب فتأتي قراءة ثانية تحتم أو توضح أحد هذه الأوجه.

وقد تنبه العلماء إلى مراعاة هذا الضابط فوجدناهم يعملون بمقتضاه، فإذا وجدوا قراءة ترجح أحد الأوجه نَصُّوا على ذلك، وقد نبه السيوطي إلى ذلك ضمن الضوابط التي يجب على من يعرب القرآن مراعاتها.(28)

وهناك شواهد تطالعنا في القرآن الكريم، خرجت في ظاهرها على المطرد فقاد ذلك إلى تعدد الأوجه والاحتمالات في تحليلها، إذ ربما عدل البيان الإلهي عن المطرد لغاية بلاغية، لأن الخروج عن المألوف في أسلوب القرآن الكريم يولد لذة في النفس تجعلها منشدة إلى النص متفاعلة معه أكثر، كما يؤدي هذا الانزياح إلى تعدد الأنماط التركيبية للنص لكل منها دلالتها الخاصة ومنها تواجهنا أطياف من الدلالات تكثر وتقل بحسب الأنماط التركيبية (الأوجه) التي يمكن أن يوجه الأسلوب في ضوئها.(29)

وإذا كنا نواجه بعض الشواهد، التي خرجت على القاعدة في قراءة الجمهور فهناك شواهد كثيرة من هذا النوع نجدها في القراءات الأخرى، إلا أن القراءة لا تخالف، لأن القراءة سنة.(30)

(28) الإتقان في علوم القرآن، 179/1، 180.

(29) محمود حسن الجاسم، تعدد الأوجه في التحليل النحوي، ص58.

(30) سيبويه، الكتاب، 148/1.

1/ التوجيه النحوي للقراءات:

أورد الزمخشري في كشافه بعض القراءات التي تحتاج إلى توجيه، منها ما جاء في قوله تعالى ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْيِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا ۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ ۖ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَيَقُولُونَ مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَـٰذَا مَثَلًا ۘ يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا ۚ وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَـٰسِقِينَ﴾ (البقرة/26)، نقف عند تحليل الزمخشري لقراءة الرفع لـ(بعوضةً)[31]، فيذكر الزمخشري وجها شائعا في توجيه قراءة الرفع وهو أن (ما) موصولة، و(بعوضة) خبر لمبتدأ محذوف والجملة الاسمية صلة لـ (ما) ثم يضيف « ووجْهٌ آخر حسن جميل، وهو أن تكون (ما) التي فيها معنى الاستفهام[32] بمعطيات السياق الغائبة المتمثلة بالأداء أي: أداء العبارة بتنغيم الاستفهام المفترض الذي يختلف عن تنغيم الأخبار استعان بذلك ليُضِيفَ وَجْهًا جديدا يتماشى مع القواعد المطردة، على الرغم من أن ظاهِرَ الشاهدِ لا يُوحي بذلك» [33].

ويقول تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَـٰقَ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا ٱللَّهَ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَقُولُوا۟ لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنكُمْ وَأَنتُم مُّعْرِضُونَ﴾ (البقرة/83).

خرج الزمخشري جملة (لا تعبدون) على إرادة القول فهي إخبار في معنى النهي أي أن التقدير: قلنا لهم لا تعبدون إلا الله، قال: وتنصُرُه قراءة أبي وعبد الله[34]. (لا تعبدوا)[35] ولا بدّ من إرادة القول، قال السمين وهو كلامٌ حسن جدًّا [36]. فالملاحظ أن الزمخشري رجّح إرادة القول

---

[31] ابن جني (أبو الفتح عثمان، ت 392هـ)، المحتسب في تبيين وجوه القراءات الشاذة، والإيضاح عنها، تح: علي النجدي ناصف، وعبد الحليم النجار، دار سركين، ط2، 1986، 64/1.

[32] الكشاف، 119/1.

[33] أبو العباس السمين الحلبي(ت 756هـ)، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، 226/1 و460، 460/2.

[34] الكشاف، 159/1، 160.

[35] المصدر نفسه، 160/1. السمين الحلبي، الدر المصون، 461/1. أبو حيان، البحر المحيط، 283/1.

[36] السمين الحلبي، الدر المصون، 363/2، 364.

في (لا تعبدونَ) بالنظر إلى تعينِه في قراءة أخرى، والأصلُ استواء المعنى في القراءتين فيترجح الإعراب الذي يحقق ذلك.

وفي قوله تعالى: ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأۡتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِي ظُلَلٖ مِّنَ ٱلۡغَمَامِ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَقُضِيَ ٱلۡأَمۡرُۚ وَإِلَى ٱللَّهِ تُرۡجَعُ ٱلۡأُمُورُ﴾ (البقرة/ 210). أورد السمين في إعراب (في ظُلَلٍ) أربعة أوجه:

الأول: أن يتعلق ب (يأتيهم) على تقدير: يأتيهم أمره أو عقابه وهو قول الزجاج[37].

الثاني: أن يتعلق بمحذوف على أنه حال، وصاحب الحال إما فاعل (يأتيهم) بالتقدير السابق أو مفعوله أي يأتيهم وهم مستقرون في ظُلَلٍ.

الثالث: أن يكون (في ظلل) على تقدير (بِظُلَلَ) وهو قول للزجّاج أيضا ثم قال.

الرابع: أن يكون حالا من الملائكة مقدما عليها والأصل: إلا أن يأتيهم الله والملائكة في ظُلَل ويُؤَيدُ هذا قراءة عبد الله إياه كذلك[38]، والواضح أن السمين لم يرجح سوى الرأي الذي اعتمد على قراءة عبد الله.

وفي الآية السابقة أعرب الفراء (والملائكةُ) مرفوعا عطفا على الله – عز وجل– قال: لأنها في قراءة عبد الله ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأۡتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِي ظُلَلٖ مِّنَ ٱلۡغَمَامِ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَقُضِيَ ٱلۡأَمۡرُۚ وَإِلَى ٱللَّهِ تُرۡجَعُ ٱلۡأُمُورُ﴾[39] وتابعه النّحاس[40].

استدل ابن قتيبة على أن الإعراب يفرق بين المعاني المختلفة بقوله تعالى: ﴿فَلَا يَحۡزُنكَ قَوۡلُهُمۡۘ إِنَّا نَعۡلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعۡلِنُونَ﴾(يس/76). قال: ولو أن قارئا قرأ: ﴿فَلَا يَحۡزُنكَ قَوۡلُهُمۡۘ إِنَّا نَعۡلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعۡلِنُونَ﴾ (يس/76). وترك طريق الابتداء بإنّا

---

[37] أبو حيان، البحر المحيط، 437/2. السمين الحلبي، الدر المصون، 130/3.

[38] الزجاج (أبو إسحاق إبراهيم بن السري، ت 311 هـ)، معاني القرآن وإعرابه، 280/1. السمين الحلبي، الدر المصون، 364/2.

[39] السمين الحلبي، الدرّ المصون، 363/2.

[40] معاني القرآن، 124/1.

وأعمل القول فيها بالنصب على مذهب من ينصب (أن) بالقول كما ينصبها بالظن لقلب المعنى عن جهته، وأزاله عن طريقته، وجعل النبي – صلى الله عليه وسلم- محزُونًا لقولهم: إن الله يعلمُ ما يسترون وما يعلنون، هذا كفرٌ ممن تعمده وضرب من اللحن لا تجوز الصلاة به، ولا يجوز للمأمورين أن يتجوّزوا فيه.[41]

وقد رد الزمخشري على ذلك بقوله: « فإن قلت: ما تقول فيمن يقول: قرأ قارئٌ (إنّا نعلم) بالفتح: انتقضت صلاته، وإن اعتقد ما يُعطيه من المعنى: كفر؟ قلت: فيه وجهان أحدهما أن يكون على حذف لام التعليل، وهو كثير في القرآن وفي الشعر وفي كل كلام وقياس مطرّد وهذا معناه ومعنى الكسر سواء، وعليه تلبية رسول الله – صلى الله عليه وسلم- أن الحمد والنعمة لك والملك، كسر أبو حنيفة وفتح الشافعي وكلاهما تعليل. والثاني: أن يكون بَدَلاً من (قولهم) كأنه قيل: فلا يحزنك إنا نعلم ما يسرون وما يعلنون، وهذا المعنى قائم مع المكسورة إذا جعلتها مفعولة للقول، فقد تبين أن تعلق الحزن بكون الله عالما وعدم تعلقه لا يدُورانِ على كسر إن وفتحها، وإنما يدوران على تقديرك، فتفصل أن فتحت بأن تقدر معنى التعليل إذا كسرت ولا تقدر معنى المفعولية» [42].

ومعنى كلام الزمخشري أن التعليل مقدر سواء في حالة كسر إنّ أو فتحها، وبالتالي فلا وجوب للوقف على كلمة قولهم كما قال ابن قتيبة.

وفي قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِۚ وَإِن كُنتُمۡ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُواْۚ وَإِن كُنتُم مَّرۡضَىٰٓ أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوۡ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلۡغَآئِطِ أَوۡ لَٰمَسۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمۡ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُم مِّنۡهُۚ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمۡ وَلِيُتِمَّ نِعۡمَتَهُۥ عَلَيۡكُمۡ لَعَلَّكُمۡ

---

[41] ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص18.

[42] الكشاف، 28/4.

تَشۡكُرُونَ﴾ (المائدة/06). اختلف العلماء في الوضوء هل يجب غسل الرجلين أم يكتفي بالمسح عليها فقط؟ فذهب جمهور أهل السنة إلى وجوب الغسل[*]. لورود أحاديث مصرحة بأن النبي – صلى الله عليه وسلم– كان يغسل رجليه، ولقوله– صلى الله عليه وسلم– أسبغوا الوضوء وويل للأعقاب من النار [43].

وذهب الشيعة إلى أن الغرض هو المسح أخذا بظاهر الآية واستنادا لبعض الآثار[44] منها ما روي عن ابن عباس – رضي الله عنه– قال: الوضوء غسلتان ومسحتان [45].

وبناء على هذا الخلاف الفقهي اختلف العلماء في إعراب كلمة (أرجلكم) فذهب جمهور أهل السنة إلى أنه معطوف على(أيديكم) كأنه قال: ﴿و اغْسِلُوا أَرْجُلَكَم﴾ .

قال العكبري: والسنة الدالة على وجوب غسل الرجلين تقوى ذلك [46]، وبنحوه قال البيضاوي أيضا.[47]

ونقل أبو حيان والسمين عن بعض العلماء تضعيفهم لعطف (أرجلكم على أيديكم) بأنه لا يجوز الفصل بين المتعاطفين بجملة غير اعتراضية، ونقلا عن ابن عصفور قوله: إن الفصل بين المتعاطفين أقبح ما يكون ذلك بالجمل، وتابعاه على ذلك، وعليه فقد ضعَّفَا تخريجَ أهل السنة.[48]

وورد في الآية قراءة أخرى مشهورة بجر (أرجلكم) وهي قراءة ابن كثير، وحمزة ، وأبي عمرو وأبي بكر عن عاصم.[49]

---

[*] قال القرطبي: وهذا مذهب الجمهور والكافة من العلماء...ونقل عن ابن عربي اتفاق العلماء عدا الطبري على ذلك، الجامع لأحكام القرآن، 342/7. وقد انتصر لهذا ابن الكثير مطولا في تفسير القرآن العظيم، 51/3، 52.

[43] البخاري، كتاب الوضوء، باب غسل الرجلين، 165. و مسلم، (الوضوء)، 205/1.

[44] الطبري، جامع البيان، 445/1، 446.

[45] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 7/ 343. و أبو حيان، البحر المحيط، 452/3.

[46] أبي البقاء العكبري(عبد الله بن الحسن، ت616هـ)، التبيان في إعراب القرآن، 422/1.

[47] البيضاوي (ناصر الدين أبي الخير الشافعي، ت691هـ)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل(تفسير البيضاوي)، دار إحياء التراث، د ط، بيروت د ت، 2/ 117.

[48] أبو حيان، البحر المحيط، 452/3. والسمين الحلبي، الدر المصون، 210/4.

[49] الكشاف، 1/ 598، 599.

واختلف العلماء في تخريجها تبعا للاختلاف الفقهي أيضا، فقد خرجها أهل السنة على الجر على الجوار [50]. واستدل العكبري على ذلك ببحث مطول[51].

وفي المقابل حمل من قالوا بوجوب المسح فقط الآية على ظاهرها ف (أرجلكم) معطوف على (رؤوسِكُمْ). [52]

والملاحظ أن من قالوا بِوجوب المسح فقط، كما قال الطبرسي لم يتعسفوا ولم يتكلفوا شيئا، فحمل (أرجلكم) في قراءة النصب على العطف على الموضع برؤوسكم أيسر من حمله على العطف على (أيديكم) لما فيه من الإشكالات المتقدمة، وأيضا حمله على الظاهر بالعطف على (برؤوسكم) ومعنى في قراءة الجر هو الأصل وأيسر من الجر على الجوار الذي يعده الأكثرون شاذا ويضعفون الحمل عليه في القرآن.[53]

ومعنى ذلك أن المسند الحقيقي للجمهور هو السنة[54] كما جاءت بها الأحاديث الصحاح، ومن أجل ذلك طوّعوا القواعد وأباح الأكثرون هنا ما ينكرونه في سائر المواضع.

وقد استشعر (أبو حيان) ذلك فقال: من أوجب الغسل تأول أن قراءة الجر بالخفض على الجوار، وهو تأويل ضعيف جدا ولم يرد إلاّ في النعت، حيث لا يلبَسُ على خلاف فيه أو تأوّل على أنّ الأرجل مجرورة بفعل محذوف يتعدى بالباء، أي وافعلوا بأرجلكم غسلا وحذف الفعل وحرف الجر[55]. وهذا تأويل في غاية الضعف أو تأول على أن الأرجل من بين الأعضاء الثلاثة المغسولة مظنة الإسراف المذموم المنهي عنه فعطف على الرابع الممسوح، لا ليمسح ولكن ليُنبه على وجوب الاقتصاد في صب الماء[56]، وهو في غاية التلفيق [57].

---

[50] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 346/7 . أبي عبيدة معمر بن المثنى التيمي(ت209هـ)، مجاز القرآن، 155/1.

[51] التبيان في إعراب القرآن، 1/ 422، 423.

[52] القرطبي، الجامع لإحكام القرآن 92/6. أبو حيان، البحر المحيط، 452/3.

[53] معاني القرآن وإعرابه، 2/ 153. السمين الحلبي، الدر المصون، 211/4. النحاس (أبو جعفر بن إسماعيل، ت388هـ)، إعراب القرآن، تح عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1421هـ. 09/2.

[54] الكشاف 1/ 407.

[55] العكبري، التبيان في إعراب القرآن، 423/1.

[56] الكشاف: 598/1، 599.

[57] أبو حيان، البحر المحيط، 452/3.

كما استشعر السمين ضعف تأويلات الجمهور فذهب إلى القول بأن الأرجح في قراءة النصب الأولى العطف على موضع (برؤوسكم) كما قال الشيعة، ويكون حكمها المسح، ولكنها نسخت بالسنة.[58] وكذا حمل قراءة الجر على العطف على (برؤوسكم) لفظا ومعنا ولكنها نسخت بالسنة [59].

وهذا النهج من السمين عكس للقضية، فقد تأثر بسلطان قواعد اللغة فَعَدَل للفقه وحكم بنسخ الآية وهذه مجازفة لم أجدها سوى للطحاوي وابن حزم الأندلسي[60] ونَقَلَها مكي عن بعضهم ولم يسمعهم[61]، ودعوى النسخ لا تثبت إلا بدليل قاطع.

وتوسط الطبري[62]، والزجاج[63]، والنحاس[64] في المسألة وأعربوا (أرجلكم) في قراءة النصب معطوفا على (أيديكم) كمذهب الجمهور، وفي قراءة الجر معطوفا على (برؤوسكم) كمذهب الشيعة، قال النحاس: ومن أحسن ما قيل أن المسح والغسلَ واجبان جميعا والمسح واجب على قراءة من قرأ بالخفض، والغسل واجب على من قرأ بالنصب.[65]

وقال الطبري: والقراءتان كلتاهما حسنا صوابا وأعجبهما إلى قراءة الخفض، لأن المسح يجمع بين معني الغسل والمسح، ولأن أرجلكم جاءت عقب قوله (برؤوسكم) فعطفه عليه مع قربه منه أولى من العطف به على (أيديكم)، وقد حيل بينه وبينها بقوله: (و امسحوا برؤوسكم).[66]

ومذهب هؤلاء الثلاثة ُتوسطهم في المسألة يعكس كلا طرفي القضية فقد أعربُوا (أرجلكم) في قراءة النصب معطُوفًا على (أيديكم) مع ما فيه من الفصل والتقديم والتأخير خضُوعاً للفقه

---

[58] السمين الحلبي، الدر المصون، 210/4.

[59] المرجع نفسه، 215/4.

[60] ابن حجر، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، باب غسل الرجلين إلى الكعبين، 294/1.

[61] مكي بن أبي طالب (ت437 هـ)، مشكل إعراب القرآن، 220/1.

[62] جامع البيان، 446/1.

[63] معاني القرآن وإعرابه، 152/3.

[64] إعراب القرآن، 259/1.

[65] المرجع نفسه، 259/1.

[66] جامع البيان، 446/1.

الثابت بالسُنّة وفي نفس الوقت ذهَبُوا إلى التخيير في المسألة في الحكم الشرعي خضُوعًا لمقتضى ظاهر الإعراب.

وتكمن فائدة التنوّع في القراءات في زيادة المعاني والأحكام وتنوعها وفي ذلك تيسير من الله على عباده ولله الحكمة البالغة، وما يهمنا في هذا المبحث هو القراءات التي يترتب على تنوعها اختلاف في المعنى ومن ذلك ما جاء في تحليل المفسرين لقوله تعالى: ﴿ قَالَ رَبِّ بِمَآ أَغْوَيْتَنِى لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ ٱلْمُخْلَصِينَ قَالَ هَـٰذَا صِرَٰطٌ عَلَىَّ مُسْتَقِيمٌ إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَـٰنٌ إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ ﴾ (الحجر/ 39-42).

فحين تعرض الزمخشري إلى تأويل هذه الآية غض بصره عن القراءة في قوله تعالى ﴿المخلصين﴾ بفتح اللام: وقال استثنى المخلصين، لأنه علم أن كيده لا يعمل فيهم ولا يقبلون منه.[67]

وأما الرازي فقال: «و من فتح اللام فمعناه الذين أخلصهم الله بالهداية والإيمان، والتوفيق والعصمة، وهذه القراءة تدل على أن الإخلاص والإيمان ليس إلا من الله تعالى».[68] وهو ما ذهب إليه الأشاعرة في هذه الآية، وأما القراءة بالكسر فقال الرازي عنها: « ووجه القراءة الأولى أنهم الذين أخلصوا دينهم وعبادتهم عن كل شائب يُناقِض الإيمان والتوحيد» [69].

وقوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَىْءٍ خَلَقْنَـٰهُ بِقَدَرٍ﴾ (القمر/49). قراءة الجمهور (كل شيء) بالنصب، وقرأ أبو السّمال قال ابن عطية: وقوم من أهل السنة بالرفع، قال أبو الفتح « هو الوجه في العربية وقراءتنا بالنصب مع الجماعة»[70].

---

[67] الكشاف، 556/2.

[68] التفسير الكبير، 19/ 144.

[69] المرجع نفسه، 144/19.

[70] أبو حيان، البحر المحيط، 181/8، وسيبويه، الكتاب، 148/1، ومشكل إعراب القرآن، 406/2.

وقد أجمعوا كلهم على ترجيح قراءة (كلَّ) بالنصب على خلاف المعتزلة. قال الزمخشري في: «(كل شيء) منصوب بفعل مضمر يفسره الظاهر. وقرئ: (كل شيء) بالرفع، و(القدر) التقدير، وقرئ بهما أي: خلقنا كل شيء مقدرا محكما مرتبا على حسب ما اقتضته الحكمة. أو مقدرا مكتوبا في اللوح معلوما قبل كونه، قد علمنا حاله وزمانه»[71].

تعقب ابن المنير الإسكندري تفسير الزمخشري قائلا: «كان قياس ما مهده النحاة اختيار رفع (كل) لكن لم يقرأ بها واحد من السبعة، وإنّما كان ذلك، لأن الكلام مع الرفع جملة واحدة ومع النصب جملتان فالرفع أخصر مع أنه لا مقتضى للنصب هاهنا من أحد الأصناف الستة الأمر، النهي... الخ آخرها، ولا أجدُ هنا مناسب عطف ولا غيره مما يُعدونه من محال اختيارهم للنصب»[72]، وهو أنّه لو رفع لوقعت الجملة التي هي (خلقناه) صفة لشيء، ورفع قوله: (بقدر) خبرا عن كل شيء المقيد بالصفة، ويحصل الكلام على تقدير: إنّا كل شيء مخلوقٌ لنا بقدر فأفهم ذلك أن مخلوقا ما يُضاف إلى غير الله سبحانه وتعالى ليس بقدر.

فقراءة الرفع إلى أن الله سبحانه وتعالى لا يخلق كل شيء أي أن هناك أشياء لا يخلقها الله سبحانه وتعالى وذلك لأن هذه القراءة تقيد مخلوقات الله بأنها بقدر وليس كل ما في الوجود مخلوقا بقدر، وعلى النصب يصير الكلام: إنا خلقنا كل شيء بقدر، فيُفِيدُ عموم نسبة كل مخلوق إلى الله تعالى، فلما كانت هذه الفائدة لا تُوازِيهَا الفائدة اللفظية على قراءة الرفع مع ما في الرفع من نقصان المعنى، ومع ما في هذه القراءة المستفيضة من مجيء المعنى تاما واضحا كفلق الصبح، لا جرم أجمعوا على العدول عن الرفع إلى النصب، لكن الزمخشري، لما كان من قاعدة أصحابه تقسيم المخلوقات إلى مخلوق لله ومخلوق لغير الله، فيقولون هذا لله بزعمهم وهذا لنا: فغرت هذه الآية فاه، وقام إجماع القراء حجة عليه ... فأخذ ينقل قراءتها بالرفع، فيراجع له ويعرض عليه إعراض القراء السبعة عن هذه الرواية.[73]

---

[71] الكشاف، 430/4.

[72] حاشية الإنصاف على الكشاف، 430/4.

[73] ينظر، المرجع نفسه، 430/4.

يقول الزمخشري في قوله تعالى: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلۡعِلۡمِ قَآئِمَۢا بِٱلۡقِسۡطِۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُۗ وَمَا ٱخۡتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلۡعِلۡمُ بَغۡيَۢا بَيۡنَهُمۡۗ وَمَن يَكۡفُرۡ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلۡحِسَابِ﴾ (آل عمران/18-19). في الآية الكريمة ثلاث قراءات تأولها الزمخشري بحيث لا يتعارض ذلك التأويل مع معتقده الاعتزالي القائل بأن الإسلام الذي يريده الله لعباده هو الإسلام القائم على أصلي التوحيد والعدل فيقول: وقرئ (أنه) بالفتح و﴿إن الدين﴾ بالكسر على أن الفعل واقع على أنه بمعنى شهد الله على أنه أو بأنه، وقوله ﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾ جملة مستأنفة مؤكدة للجملة الأولى، فإن قلت: ما فائدة هذا التوكيد؟ قلت: فائدته أن قوله تعالى: ﴿لا اله إلا هو﴾ توحيد، وقوله تعالى: ﴿ قائما بالقسط﴾ تعديل، فإذا أرادفه قوله تعالى: ﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾ فقد آذَنَ أن الإسلام هو العدل والتوحيد، وهو الدين عند الله، وما عَداهُ فليس عنده في شيء من الدين. وفيه أن من ذهب إلى تشبيه أو ما يؤدي إليه كإجازة الرؤية أو ذهب إلى الجبر الذي هو محض الجوْرِ[74]. لم يكن على دين الله الذي هو الإسلام وهذا بين جلي كما ترى»[75].

وأوّل القراءة الثانية فقال: «و قرئا مفتوحين على أن الثاني بدلٌ من الأوّل كأنّه قِيل شهد الله أن الدين عند الله الإسلام، والبدل هو المبدل منه في المعنى، فكان بيانا صريحا، لأن دين الله هو التوحيد والعدل. وأيضا أول القراءة الثالثة فقال: « وقرئ الأول بالكسر والثاني بالفتح على أن الفعل (شَهِدَ) واقعٌ على (أن) أي على: إن في (إن الدين الله الإسلام) وما بينهما اعتراض مؤكد وهذا أيضا شاهد على أن دين الإسلام هو العدل والتوحيد، لأن الله سبحانه وتعالى قد شهد على أن الدين عنده الإسلام المبين بالجملة المعترضة (أنّه لا إله إلا هو).[76]

[74] الكشاف، 1/ 339، 340.

[75] المصدر نفسه، 1/ 340.

[76] المصدر نفسه، 1/ 340.

فالزمخشري قد أوّل القراءات القرآنية الثلاث من منطلق اعتزالي مبني يتأسس على مبدأ التوحيد والعدل.

لجأ بعض المعتزلة في تأويلهم للآية الكريمة(164 من سورة النساء) في قوله عز وجل ﴿وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَٰهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلًا لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ ۚ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ إلى قراءة شاذة ومنهم (إبراهيم ويحي بن وثاب). والقراءة الشاذة هي التي رُويت عنهما بِنصب لفظ الجلالة على أنّه مفعول به وتجعل موسى فاعلا، وبذلك يفرّون من فكرة تخالف مذهبهم، وهي إثبات الكلام لله تعالى.[77]

وعلق الزمخشري على تلك القراءة قائلا: «و عن إبراهيم ويحي بن وثاب أنهما قرآ: (و كلّم اللهَ موسَى تكليما) بالنصب، ومن بدع التفاسير أنه من الكلم، وأن معناه وجرّح الله موسى بأظفار المحن ومخالب الفتن» [78]. وهذا تأويل بعيد جدًّا.

وقد نسب بعض الباحثين المحدثين هذا التأويل للزمخشري والحقيقة أن الزمخشري قد ذكر التفسيرين عن شيوخ بعض المعتزلة في الكشاف، فذكر الأول ولم يعقب عليه كأنه استرضاه لنفسه وقبله، وذكر الثاني وعقب عليه قائلا: انه من بدع التفاسير رغم اعتزاله الذي ينفي الصفات عن الذات الإلهية، وهو يندرج تحت باب التوحيد، وتنزيه الذات الإلهية القائمة على عدم تشبيه الخالق بالمخلوق.

يجتهد الزمخشري ويتفانى دون هوادة لإخضاع اللغة وقواعدها لمعتقده، فيقول مقررا نفي الشفاعة للعصاة في الآية الكريمة: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ ۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ (آل عمران/)18. قرأ قتادة (و لا يقبل منها شفاعة) على بناء الفعل للفاعل وهو الله عز وجل ونصب الشفاعة ... فإن قلت هل فيه

---

[77] ينظر، الكشاف، 1/ 578.

[78] المصدر نفسه، 578/1.

دليل على أن الشفاعة لا تقبل للعصاة ؟ قلت: نعم لأنه نفى أن تقضى نفس عن حقا أخلت به من فعل أو ترك، ثم نفى أن يقبل منها شفاعة شفيع فَعَلِمَ أنها لا تقبل للعصاة [79].

يقول الزركشي في توجيه القراءة للآية الكريمة لقوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ وَٱلدَّوَآبِّ وَٱلْأَنْعَٰمِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ كَذَٰلِكَ ۗ إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾ (فاطر/ 28). وتأويله أن الخشية هنا بمعنى الإجلال والتعظيم لا الخوف.[80]

وهي لعمرو بن عبد العزيز ويحكى عن أبي حنيفة؟ قلت: الخشية في هذه القراءة استعارة، والمعنى: إنما يجلهم ويعظهم كما يجل المهيب المخشي من الرجال بين الناس من بين جميع عباده.[81]

والقراءة المتواترة هي بنصب لفظ الجلالة (الله) مفعولا به مقدما ورفع العلماء فاعلا مؤخرا. وكقراءة من قرأ: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ ۖ لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ (الحشر/ 24). بفتح الواو والراء على أنه اسم مفعول وتأويله أنه مفعول لاسم الفاعل الذي هو البارئ فإنه يعمل عمل الفعل كأنه قال: الذي برأ المصور.[82]

قال الزمخشري في توجيه هذه القراءة (الخالق) المقدر لما يوجده و(البارئ) المميز بعضه من بعض بالإشكال المختلفة. و(المصور) الممثل، وعن حاطب ابن أبي بلتعة أنه قرأ: البارئ المصور، بفتح الواو ونصب الرّاء، أي: الذي يُبَرِأ المصور، أي: يميز ما يصوره بتفاوت الهيئات. [83]

---

[79] الكشاف، 1/ 339، 340.

[80] البرهان، 341/1.

[81] الكشاف، 593/3.

[82] المصدر نفسه، 497/4.

[83] المصدر نفسه، 497/4.

وفي قوله تعالى: ﴿لَّٰكِنِ ٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ مِنۡهُمۡ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ يُؤۡمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبۡلِكَۚ وَٱلۡمُقِيمِينَ ٱلصَّلَوٰةَۚ وَٱلۡمُؤۡتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ أُوْلَٰٓئِكَ سَنُؤۡتِيهِمۡ أَجۡرًا عَظِيمًا﴾ (النساء/162)، قرأ جمهور القراء (المقيمين) بالياء[84] وفي مصحف عبد الله (والمقِيمُونَ) بالواو، وهي قراءة مالك بن دينار والجحدري، وعيسى الثقفي.[85]

وفي هذه القراءة عدة أوجه:

1/- قال الزمخشري (و المقيمين) نصب على المدح لبيان فضل الصلاة وهو باب واسع... ولا يلتفت إلى ما زعموا من وُقوعِهِ لحنا في خط المصحف، وربما التفت إليه من لم ينظر في الكتاب ولم يعرف مذاهب العرب وماهم في النصب على الاختصاص من الفتنان.. وقيل: هو عطف على (بما أُنزل إليك) أي: يؤمنون بالكتاب وبالمقيمين الصلاة وهم الأنبياء.[86]

2/- أن يكون (المقيمين) منصوبا على المدح أي: واذكروا (المقيمين) وهو مذهب البصريين.[87] وإنما يأتي بعد تمام الكلام.

3/- ومذهب الكسائي أن (المقيمين) معطوف على (ما) أي: يُؤمنون بما أنزل إليك وبالمقيمين.[88]

4/- وقيل (المقيمين) معطوف على الكاف في (قبلك) أي: ومن قبلك المقيمين الصلاة وعطف الظاهر على المضمر المجرور غير جائز عند البصريين[89]. إذ يلزم عندهم إعادة الجار في حالة السعة وأجازه الكوفيون مستدلين بقراءة حمزة ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ

---

[84] ينظر، أبي البقاء العكبري، إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن، دار الكتب العلمية، د ط، بيروت، د ت 1/ 202.

[85] الكشاف، 577/1.

[86] المصدر نفسه، 1/ 577.

[87] سيبويه، الكتاب، 1/ 183. النحاس، إعراب القرآن، 1/ 250.

[88] ابن عربي، أحكام القرآن الكريم، 6/ 14.

[89] ابن قتيبة، مشكل إعراب القرآن، 1/ 212، 213.

وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبٗا﴾ (النساء/1). وبالأشعار التي وردت عن العرب [90].

والراجِحُ أن (المقيمين) منصوب على المدح، لأنّ المدح لا يكون إلا بعد تمام الكلام.[91] وهو الوجه الذي قدّمه الزمخشري مُشْعِرًا بأنَّهُ أصَحُّ من غيره.

قال تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ عُزَيۡرٌ ٱبۡنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلۡمَسِيحُ ٱبۡنُ ٱللَّهِۖ ذَٰلِكَ قَوۡلُهُم بِأَفۡوَٰهِهِمۡۖ يُضَٰهِـُٔونَ قَوۡلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِن قَبۡلُۚ قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُۚ أَنَّىٰ يُؤۡفَكُونَ ﴾ (التوبة/ 30).

قرأ عاصم والكسائي (عزيرٌ ابن الله) بتنوين الراء المضمومة وكسر نون التنوين لالتقاء الساكنين، ولا يجوز ضمُّهُ في مذهب الكسائي، لأن ضَمَّهُ النون إعراب فهي غير لازمة لانتقالها. وقرأ الباقون بغير تنوين.[92]

قال الزمخشري (عزير ابن الله) مبتدأ وخبر، كقوله: المسيح ابن الله، وعزير اسم أعجمي كعازر وعيزار وعزرائيل، ولعجمته وتعريفه: امتنع صرفه، ومن نوّن فقد جعله عربِيًا حيث ألحقه بالأبنية العربية، فيكون على وزن (فُعَيْل)، وأما قول من قال: سقوط التنوين لالتقاء الساكنين كقراءة من قرأ (أحد الله) أو لأن الابن وقع وصْفًا والخبر محذوف وهو معبُودُنا.[93]

فحجة من قرأ بترك التنوين فيها ثلاثة أوجه:

الأول: (عُزيرًا) مبتدأ، و(ابناً) خبره وحذف التنوين لالتقاء الساكنين تخفيفا الأصل (عزير ابن الله) [94].

---

[90] الاستراباذي (محمد بن الحسن)، شرح الرضي لكافية الحاجب، 1/ 1025.

[91] ابن قتيبة، مشكل إعراب القرآن، 1/ 212.

[92] ابن الجزري، النشر في القراءات العشر،2/ 312.

[93] الكشاف، 2/ 255.

[94] الفراء، معاني القرآن، 431/1، ابن قتيبة، مشكل إعراب القرآن، 326/1.

الثاني: ذهب بعض النحاة إلى أن التنوين قد حُذِفَ من (عُزير)، لأنه وصف بـ (ابن) والخبر محذوف، والتقدير: (عُزيرا ابن الله) إلهنا أو معبودنا أو نَبِيُّنَا.[95]

وقد اختار ابن يعيش هذا الوجه، فقال: حذف التنوين من (عزير) لأن (ابنا) وصف له فكأنّهم قالوا: هو (عزير ابن الله).[96]

وقد ذكر سيبويه أن العلة في حذف التنوين من المصرف، ب(ابن) وهي كثرة الاستعمال يقول: إنما حذفوا التنوين من هذا النحو حيث كثر في كلامهم. [97]

وأيدّهُ الزمخشري، ووافقهُ أبو حيان فقال: «من زَعم أنّ التنوين حذف من عزير لالتقاء الساكنين كقراءة قل هو الله أحد الله الصمد[98]، أو لأن ابناً صفة عُزير وقع بين علمين فحذف تنوينه، والخبر محذوف أي: إلهنا ومعبودُنا فقوله متمحل، لأن الذي أنكر عليهم إنما هو نسبة النبوة إلى الله تعالى» [99].

وأما حجة من نوّن (عزير)، فقد جعله مبتدأ وجعل (ابنا) خبره، وألحق به التنوين، لأن (عزيرًا) يصرف. [100]

وهو في الأصل منون، ولكن التنوين حُذِفَ لالتقاء الساكنين والذي يقوي ذلك، قوله تعالى:﴿ وَلَا ٱلَّيۡلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِۚ ﴾(يس/40)، بحذف التنوين لالتقاء الساكنين، وقوله تعالى: ﴿قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ﴾(الإخلاص/1،2)، بقراءة حذف التنوين.[101] يقول الفرّاء:« وقد سمعت كثيرا من القرّاء الفصحاء يقرؤون:﴿قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴾ فيحذِفون النون من أحد»[102].

---

[95] ابن قتيبة، مشكل إعراب القرآن، 327/1، النحاس، إعراب القرآن، 1/ 210.

[96] أبو البقاء بن يعيش الموصلي، شرح المفصل للزمخشري، تح: إميل يعقوب، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 201، 35/09.

[97] الكتاب، 2/ 147.

[98] البحر المحيط، 5/ 32.

[99] المرجع نفسه، 5/ 32.

[100] الفراء، معاني القرآن، 1/ 431.

[101] المرجع نفسه، 1/ 431.

[102] المرجع نفسه، 1/ 431.

ويقول في الآية الكريمة: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشۡتَرِي لَهۡوَ ٱلۡحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ بِغَيۡرِ عِلۡمٖ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًاۚ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمۡ عَذَابٞ مُّهِينٞ﴾ (لقمان/ 06)، قُرِئَ لِيُضِلَّ بضمِّ الياء وفتحها فإن قلت: القراءة بالضّمِ بينة، لأن النظر كان غرضه باشتراء اللهو: أن يَصُدَّ النّاس عن الدخُولِ في الإسلام واستماع القرآن ويُضِّلُهم عنه فما معنى القراءة بالفتح؟ قلت: فيه معنيان. أحدُهُمَا: ليثبِتَ على ضلاله الذي كان عليه ولا يصدف عنه، ويزيِدُ فيه فإن المخذول كان شديد الشكيمة في عداوة الدين وصد الناس عنه.

والثاني: أن يُضَعَ ليضل موضع ليُضِلَ من قبل أن من أضل كان ضالاً لا محالة فدلّ بالرديف على المردوف.[103]

وفي الآية الكريمة: ﴿أَلَمۡ تَرَ كَيۡفَ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلٗا كَلِمَةٗ طَيِّبَةٗ كَشَجَرَةٖ طَيِّبَةٍ أَصۡلُهَا ثَابِتٞ وَفَرۡعُهَا فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ (إبراهيم/ 24)، يُحَبذُّ قراءة الجماعة لقوة معناها، فيقول: قرأ أنس بن مالك، كشجرة طيبة ثابت أصلها، فإن قلت: أيّ فرق بين القراءتين؟ قلت: قراءة الجماعة أقوى معنى؟ لأن في قراءة أنس أجريت الصفة على الشجرة وإذا قلت: مررتُ برجلٍ أبُوه قائم، فهو أقوى معنى من قولك: مررت برجُلٍ قائمٍ أبوه، لأن المخبر عنه إنّما هو الأب لا رجل.[104]

ويقول في الآية الكريمة:﴿كَبُرَتۡ كَلِمَةٗ﴾ (الكهف/05) قُرِئَ: كبرت كلمةً وكلمةٌ بالنّصب على التمييز، والرّفع على الفاعلية، والنّصب أقوى وأبلغ، وفيه معنى التعجب كأنّه قيل ما أكبرها كلمة. [105]

ويقول أيضا في قراءة الآية:﴿أَلَآ إِنَّهُم مِّنۡ إِفۡكِهِمۡ لَيَقُولُونَ وَلَدَ ٱللَّهُ وَإِنَّهُمۡ لَكَٰذِبُونَ أَصۡطَفَى ٱلۡبَنَاتِ عَلَى ٱلۡبَنِينَ مَا لَكُمۡ كَيۡفَ تَحۡكُمُونَ﴾ (الصافات/151-154). فإن قلت

---

[103] الكشاف، 3/ 476.

[104] المصدر نفسه، 2/ 531.

[105] المصدر نفسه، 2/ 676.

(أَصطفَى البنات) بفتح الهمزة: استفهام على طريق الإنكار والاستبعاد فكيف صحت قراءة أبي جعفر بكسر الهمزة على الإثبات؟ قلت: جعله من كلام الكفرة بدلاً عن قولهم (ولدُ الله) وقد قرأ بها حمزة والأعمش – رضي الله عنهما– وهذه القراءة، وإن كان هذا محمَلُهَا فهي ضعيفة.

والذي أضعفها أن الإنكار قد اكتنف هذه الجملة من جانبيها وذلك قوله: (وأنهم لكاذبون)، (مالكم كيف تحكمون) فمن جعلها للإثبات، فقد أوقعها دخيلة بين نسيبين.[106]

ويرى الزمخشري أنّ ضبط القراءة بحاجة إلى أهلِ النّحو، فيقول في قوله تعالى: ﴿وَإِن تُبْدُواْ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ ۖ فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ ﴾ (البقرة / 284). وَقُرِئَ: فيَغفِرْ ويُعَذِّبْ مجزومين عطفاً على جواب الشرط ومرفوعين(مبتدأ وخبر) على فهو يغفرُ ويعذّب، فإن قلت: كيف يقرأ الجازم؟ قلت: يُظهر الراء ويُدغم الباء ومدغّم الراء في اللاّم لاحن مخطئ خطأ فاحِشاً، ورَاويه عن أبي عمرو مخطئ مرتين، لأنّه يلحن وينسِبُ إلى أعلم النّاس العربية ما يؤذن بجهل عظيم. والسبب في نحوِ هذه الروايات، قلة ضبط الرواة والسبب في قلة الضبط قلة الدِراية، ولا يضبط نحو هذا إلاّ أهل النحو.[107]

كما يرفض الزمخشري كل قراءة لا تطردُ والقاعدة النحوية، لذلك يرفض قراءة ابن عامر في الآية الكريمة ﴿وَكَذَٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَٰدِهِمْ شُرَكَآؤُهُمْ﴾ (الأنعام /137) قتل أولادِهم شركائهم برفع القتل ونصبِ الأولاد وجرّ الشركاء على إضافة القتل إلى الشركاء والفصل بينهُمَا بغير الظرف فشيءٌ لو كان في مكان الضرورات وهو الشعر لكان سَمْجًا مرْدُودًا كما سمج وردَّ « زَج القلوص أبي مزاده» فكيف به في الكلام المنثور فكيف به في القرآن[108] المعجز بحسن نظمه وجزالته، والذي حملَهُ على ذلك أن رأى في بعض

---

[106] الكشاف، 61/4.

[107] المصدر نفسه، 325/1، 326.

[108] المصدر نفسه، 67/2. ابن أبي مريم (نصر بن علي بن محمد بنأبي عبد الله الشيرازي، ت565 هـ)، الموضح في وجوه القراءات وعللها، تح عمر حمدان الكبيسي، الجماعة الخيرية لتحفيظ القرآن، ط1، جدة، 1993، 506/1، 507، 508.

المصاحف شركائهم مكتوبًا بالياء ولو قرأ بجَرِّ الأولاد والشركاء، لأن الأولاد شركائهم في أموالهم لوجد في ذلك مندوحة عن هذا الارتكاب[109] .

يتعرض الزمخشري في توجيهه للقراءات إلى صيغة بناء الفعل للفاعل والمفعول موجهًا كلا منهما من ذلك ما ذكره في قوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَغُلَّ﴾ (آل عمران/161).

قرأ ابن كثير وأبو عمرو وعاصم (يغُلّ) بفتح الياء وضمّ الغين[110]. وقرأ الباقون (يُغَلّ) بضمّ الياء وفتح الغين، قال الزمخشري: «و ما صحّ له ذلك، يعني أن النبوّة تُنَافِي الغُلول، وكذلك من قرأ على البناء للمفعول فهو راجع إلى معنى الأوّل، لأنّ معناه، وما صحّ: له أن يوجد غالاً ولا يوجد غَالاً إلا إذا كان غالاً، وفيه وجهان: أحدهما أن يبرأ رسول الله – صلى الله عليه وسلم- من ذلك ويُنزهُ. والثاني: أن يكون مبالغة في النهي لرسول الله -صلى الله عليه وسلم-[111] على ما روي عنه.

واستنبط الزمخشري الحكم الشرعي (وجوب الحج على المستطيع) من التوجيه النحوي للآية الكريمة من قوله عزّ وجلّ : ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلاًۚ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ (آل عمران /97).[112]

فقال: « (من استطاع) بدل من (الناس) ... والضمير في (إليه) للبيت أو للحج وكل مأتيّ إلى الشيء فهو سبيل إليه وفي هذا الكلام أنواع من التوكيد والتشديد ومنها قوله تعالى (وَ لله عَلَى النَاسِ حَجُ البَيْتِ) يعني أنّه حقّ واجب لله في رقاب (النّاس) لا ينفكون عن آدائه والخروج من عهدته، ومنها أنّه ذكر (النّاس) ثمّ أبدل عنه (من استطاع إليه سبيلا) وفيه ضربان من التأكيد، أحدهما أن الإبدال تثنية للمراد وتكرير له.والثاني: أن الإيضاح بعد الإبهام، والتفصيل

---

[109] الكشاف، 67/2.

[110] ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، 243/2.

[111] الكشاف، 424/1، 425.

[112] المصدر نفسه، 378/1.

بعد الإجمال إيراد له في صورتين مختلفتين، ومنها قوله تعالى (و من كفر) مكان (و من لم يحجّ) تغليظاً على تارك الحج» [113].

ويعقبّ أحمد الإسكندري على تأويل الزمخشري قائلا: « قوله إن المراد بمن كفر من ترك الحج، وعبر عنه بالكفر تغليظا عليه فإن قاعدة أهل السنة تُوجب أن تارِكَ الحجّ لا يكفرُ بمجرد تركه قولاً وَاحِداً فيتَعَيَّنُ حَمْلُ الآية على تارك الحج جاحِدًا لوُجوبِه، وحينئذٍ يكون الكفر راجِعًا إلى الاعتقاد لا إلى مجرّد الترك. أما الزمخشري فيستحل ذلك لأنّ تارك الحج بمجرد الترك يخرج من ربقة الإيمان ومن اسمه ومن حكمه لأنّه عنده غير مؤمن ومخلد تخليد الكفار» [114].

وذهب الزجّاج إلى أن الاستطاعة شرط في وجوب الحج إذ جعل (مَنْ) في موضع خفض على البدل من (الناس)، فقال « وقوله عزّ وجلّ: (من استطاع إليه سبيلا) موضع (من) خفض على بدل من (الناس)، المعنى: والله على من استطاع من الناس حج البيت أن يحُجَّ... ومن أمكنه الحج إلى أن يموت، وهو قادر عليه فقد كفر... ليس بين الأمة اختلاف في أن من قال: إن الحجّ غير واجب على من قدر عليه كافر» [115].

أي أن من أنكر وجوب فريضة الحج على المستطيع فقد كفر. فيكون الكفر حينئذ راجعا إلى الاعتقاد لا إلى مجرد الترك. قال الفرّاء: «من قال: (ليس عليّ حجٌّ) فإنما يجحد بالكفر فرضَهُ لا يتركه» [116].

ويجيز الزمخشري العطف بالجزم على موضع (عسى) المسندة إلى (الله) عزّ وجلّ في قوله تعالى: ﴿عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُكَفِّرَ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَيُدْخِلَكُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ﴾ (التحريم/08). فيعطف (ويدخلكمْ) بالجزم على محل (عسى أن يكفر) إذ هو واقع موقع القطع والبت، غير أنّه جنح –كعادته– لخدمة مذهبه الاعتزالي. وعرّض بمذهب أهل السنة

[113] الكشاف، 382/1.

[114] المصدر نفسه الهامش، 382/1.

[115] معاني القرآن وإعرابه، 447/1.

[116] المرجع نفسه، 227/1.

والجماعة فقال: «عَسَى ربُّكم» إطماعٌ من الله لعباده، وفيه وجهان أحدهما أن يكون ما جرت به عادة الجبابرة من الإجابة بـ (عسى) و(لعل).[117] ووقُوع ذلك منهم موقع القطع والبت.

قال أحمد الاسكندري: « وأكثرهم يقول: إنّ (عسى) من الله واجبة بناء منهم على أن استعمالها غير مرصوفة للمخاطبين، والحق فيما قال الزمخشري، ولكن الخطاب مرصوف إليهم أي: فحالُ هؤلاء المؤمنين حال مرجوة، والعاقبة عند الله معلومة، ولله عاقبة الأمور» [118].

والثاني: أن يجيء به تعليماً للعباد وجوب الترجح بين الخوف والرجاء، والذي يدل على المعنى الأول، وأنّه في معنى البتّ، قراءة بن أبي عبلة (و يدخلكم) بالجزم عطفاً على محل (عسى أن يكفر)، كأنه قيل: تُوبُوا يوجب لهم تكفير سيئاتكم.[119]

ويذهب الزّجاج مذهب الزمخشري إلى أن (عسى) المسندة إلى (الله) عزّ وجلّ. في موضع جزم، لأن (عسى) من اللّه واجبة، فيجوز عطف (و يدِخلكم) بالجزم عليها. فقال: «القراءة النّصبُ في قوله عزّ وجلّ: (و يدخلكُم) عطف على (أن يكفر). ولو قرئت بالجزم لكان وجهًا. يكون محمُولاً على موضع (ربّكم أن يكفر عنهم سيئاتكم)، لأنّ (عسى) من الله واجبة».[120]

وقد استعمل الزمخشري علة الجوار في توجيه بعض القراءات من ذلك ما جاء حول قوله تعالى: ﴿أَنَّ ٱللَّهَ بَرِيٓءٞ مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ وَرَسُولُهُۥ﴾ التوبة/03. وقُرِئ(ورسُولِه) بالجرّ وعزاها أبو حيان أنها مروية عن الحسن وهي شاذة عنده[121]. ووجهها الزمخشري على الجوار. أي: مجاورة (من المشركين). وروى الزمخشري أن أعرابيا سمع رجلا يقرأ بها (قراءة الجر في رسوله) فقال: إنْ كَان بريئًا الله من رسوله فأنا منه بريء، فلببّهُ الرجل إلى عمر، فحكى الأعرابي قراءته، فعندها أمر عمر بتعلّم العربية.[122] وهذا يعني أن توجيه الزمخشري مبني على ما في كلام العرب من سماع وقياس وتعليل.

---

[117] الكشاف، 557/4.

[118] المصدر نفسه الهامش، 557/4.

[119] المصدر نفسه، 557/4.

[120] معاني القرآن وإعرابه، 195/5.

[121] البحر المحيط، 8/5.

[122] الكشاف، 2/ 237.

والزمخشري يُوَجِه قراءة حمزة لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنتُم بِمُصْرِخِيَّ﴾ (إبراهيم/22). بكسر الياء فيقول: « وهي قراءة ضعيفة، واستشهدوا لها ببيت مجهول:

قَالَ لَهَا: هَلْ لَكِ يَا تَا فِيِّ؟ قَالَتْ لَهُ: مَا أَنْتَ بِالمرضِيِّ

وكأنّه قدّر ياء الإضافة ساكنة، وقبلها ياء ساكنة، فحَرّكها بالكسر لما عليه أصل التقاء الساكنين، ولكنّه غير صحيح؛ لأنّ ياء الإضافة لا تكون إلاّ مفتوحة؛ حيث قبلها ألف في نحو عصَايَ فما بَالُهَا وقبلها ياء؟ فإن قلت: جرت الياء الأولى مجرى الحرف الصحيح لأجل الإدغام، فكأنّها ياء وقعت ساكنة بعد حرفٍ صحيح ساكن فحُرِكَتْ بالكسرِ على الأصل. فقلت: هذا قياس حسن ولكن الاستعمال المستفيض الذي هو بمنزلة الخبر المتواتر تتضاءل إليه القياسات.[123]

روى صاحب الكشاف القراءة في قوله تعالى: ﴿وَعَلَىٰٓ أَبْصَـٰرِهِمْ غِشَـٰوَةٌ﴾ (البقرة/07). بالنصب حيث قرئت (غَشَاوَة)، وبفتح الغين وكسرها. و(غَشْوَة) أيضا[124]. وروي القرطبي (غِشاوة) بالنصب وكسر الغين دون إسناد[125].

ويوجه الرفع في القراءة المتواترة على أن (غَشاوَةً) مبتدأ مؤخر وخبره (على أبصارهم) والواو للاستئناف، ويوجه النصب في القراءات الشاذة على أنه بفعل محذوف والتقدير: (جَعَل على أبصارهم غشاوة).[126]

وفي قوله تعالى: ﴿ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَـٰثَةِ أَيَّامٍ فِى ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾ (البقرة/196). قرأ الجمهور بجرّ (سبعةٍ) عطفا على ثلاثةِ ورويت في شواذ القراءات.

(و سبعةً) بالنّصبِ ونُسِبت لزيد بن علي.[127] وتخرج هذه القراءة بأحد وجهين، أحدهما أن يكون العطف هنا على محل (ثلاثة أيام) فكأنه قيل: فصيام ثلاثة أيام. إعْمَالاً للمصدر، كما

---

[123] الكشاف، 529/2، 530.

[124] المصدر نفسه، 61/1. ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، 214/1.

[125] الجامع لأحكام القرآن، 291/1.

[126] المرجع نفسه، 191/1.

[127] المرجع نفسه، 401/2. السمين الحلبي، الدرّ المصون، 318/2.

في قوله تعالى: ﴿أَوْ إِطْعَٰمٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ﴾ (البلد/ 15-16). وإلى هذا ذهب الزمخشري.[128] ورجحّ أبو حيان ما ذهب إليه الحوفي وابن عطية إلى أن نصب (سبعةً) على إضمار فعل، والتقدير «فليصومُوا أو فَصُومُوا سبعةً» وإلى هذا ذهب القرطبي أيضا [129].

والسبب لترجيح أبي حيان ما ذهب إليه الحوفي، وابن عطية على ما ذهب إليه الزمخشري أن توجيه الزمخشري يقتضِي أن يُنْظر إلى (ثلاثة) المجرور باعتبار أن التركيب يمكن أن يكون (فصِيام ثلاثة أيام) بتنوين (صيام) ونصب (ثلاثة). وأما توجيه نصب (سبعة) على تقدير (فليَصومُوا أو فَصُومُوا سبعةً) كما نقلَهُ أبو حيان فمُتَجهٌ، لأنّه يترك تركيب (فَصِيام ثلاثة أيام) على حالِهِ ويُقدر فعلاً مناسِباً لـ (فَصِيامُ) لذا قال أبو حيان: (و هو التخريج الذي لا ينبغي أن يعدل عنه).[130]

كما يستدل أبو القاسم بالقراءات على أمور نحوية في مثل قوله تعالى: ﴿أَوْ جَآءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ﴾ (النساء/90). قال (حصرت صدورهم) في موضع الحال بإضمار قد والدليل عليه قراءة من قرأ (حَصِرَةً صدورهم) و(حصِرات صدورهم) وحاصرات صدورهم.[131]

ويقول أيضا في قوله تعالى: ﴿ أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ ٱلْحَآجِّ وَعِمَارَةَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ كَمَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ﴾ (التوبة /19). (و لا بدّ من تقدير مضاف محذوف: أجعلتم أهل سقاية... قرأه ابن الزبير وأبي وجزة السعدي وكان من القراءة سقاةِ الحاج وعمرة المسجد الحرام.[132]

2/ التوجيه الصوتي للقراءات:

ويعرض الزمخشري للفروق اللغوية في قراءات الآية الكريمة ﴿وَإِنَّا لَجَمِيعٌ حَٰذِرُونَ ﴾ (الشعراء/56). وقُرِئَ حَذِرونَ وحَاذِرون وحادرون، بالدال غير المعجمة. فالحذر اليَقِظُ والحاذِر

---

[128] الكشاف، 239/1.

[129] البحر المحيط، 87/1. الجامع لأحكام القرآن، 3/ 314.

[130] المرجع نفسه، 87/1.

[131] الكشاف، 536/1.

[132] المصدر نفسه، 2/ 247.

الذي يُجدِّد حذره، وقيل المؤدي في السلاح، وإنّما يفعل ذلك حَذَرًا واحتياطًا لنفسه والحادر السمين القوي، قال:

أُحِبُّ الصَّبِيَ السُّوءَ من أجل أمِّهِ وأُبْغِضُهُ مِنْ بُغضِهَا وهُو حَادِرُ

أراد أنهم أقوياء أشداء، وقيل: مُدَجَجُونَ في السلاح قد كسبهم ذلك حدارة في أجسامهم.[133]

يقول تعالى: ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَقُولُ ءَأَنتُمْ أَضْلَلْتُمْ عِبَادِى هَٰٓؤُلَآءِ أَمْ هُمْ ضَلُّواْ ٱلسَّبِيلَ قَالُواْ سُبْحَٰنَكَ مَا كَانَ يَنۢبَغِى لَنَآ أَن نَّتَّخِذَ مِن دُونِكَ مِنْ أَوْلِيَآءَ وَلَٰكِن مَّتَّعْتَهُمْ وَءَابَآءَهُمْ حَتَّىٰ نَسُواْ ٱلذِّكْرَ وَكَانُواْ قَوْمًۢا بُورًا فَقَدْ كَذَّبُوكُم بِمَا تَقُولُونَ فَمَا تَسْتَطِيعُونَ صَرْفًا وَلَا نَصْرًاۚ﴾ (الفرقان/17-19).

قال الزمخشري: « وقُرِئَ: (يقولون) بالتاء والياء، فمعنى من قرأ بالتاء: فقد كذبوكم بقولكم أنّهم آلهة، ومعنى من قرأ بالياء: فقد كذبوكم بقولهم: ﴿ سُبْحَٰنَكَ مَا كَانَ يَنۢبَغِى لَنَآ أَن نَّتَّخِذَ مِن دُونِكَ مِنْ أَوْلِيَآءَ ﴾ (الفرقان /18) فإن قلت: هل يختلف[134]. حكمُ الباء مع التاء والياء؟ قلت: إي والله، هي مع التاء كقوله تعالى: ﴿بَلْ كَذَّبُواْ بِٱلْحَقِّ﴾ (ق/5)، والجار والمجرور بدل

من الضمير، كأنّه قيل: فقد كذبُوا بما تقولون: وهي مع الياء كقولك: كتبت بالقلم، وقُرئَ يستطيعون، بالتاءِ والياء أيضا، يعني: فما تستطيعون أنتم يا كفار صرف العذاب عنكم ... فمن قرأ (يستطيعون) بالياء فإنّه أسند الفعل إلى المعبودين.[135] يقول الفارسي: « من قرأ (يستطيعون) بالياء كان على الشركاء؛ أي: فما يستطيع الشركاء صرفا ولا نصرا لكم»[136].

---

[133] لكشاف، 306/3.

[134] المصدر نفسه، 3/ 264.

[135] أحمد بن محمد البنّا (ت1117هـ)، إتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر، تح: شعبان محمد إسماعيل، عالم الكتب، ط1، بيروت 1987، ص307.

[136] الحجة للقراء السبعة، 340/5.

ويحتمل أن يكون الضمير للكفار كالقراءة بالياء، أي: أن الكافرين شديدُو الشكيمة في التكذيب، فما يستطيعونَ صَرْفاً لأنفسهم عمّا هم عليه، أو ما يستطيعون صرفكم عن الحق الذي أنتم عليه.[137]

وقيل الصرف: التوبة، وقيل: الحيلة، من قولهم: إنه ليتصرف أي يحتال أو فيما يستطيع آلهتكم أن يَصْرِفُوا عنكُم العذاب أو أن يَحْتَالُوا لكم.[138]

ومن قرأ (تستطيعون) بالتاء فإنّه جعل الخطاب لمتخذي الشركاء.[139] ومن هنا يتضح أن القراءتين أفادتا أن الذين اتخذوا الشركاء وشركاؤُهم لا يستطيعون صرفاً للعذاب ولا نَصْرًا من عند أنفسهم لبعضهم بعضا.

يقول تعالى في سورة القيامة الآية 07: ﴿فَإِذَا بَرِقَ ٱلۡبَصَرُ﴾ والزجاج يورد قراءات لهذه الآية الكريمة، فيقرأُ بَرَقَ فمن قرأ بَرِقَ فمعناه فَزَعَ وتَحَيَّرَ، ومن قرأ بَرَقَ فهو من بَرَقَ يبرق من بريق العينين.[140]

ونرى الزمخشري يزيد فيها شيئاً إذ يقول (برق البصر) تحير فزعاً؛ وأصله من برق الرَّجلُ إذا نظر إلى البرق فدهش بَصَرُهُ. وقُرئَ: برق من البريق، أي: لمع من شدّة شخُوصِهِ.
وقرأ أبو السمال: (بلق) إذا انفتح وانفرج، يقال: بلق الباب وابلقته وبلقته وفتحته.[141]

ويقول الزّجاج في قوله تعالى: ﴿يَقُولُ ٱلۡإِنسَـٰنُ يَوۡمَىِٕذٍ أَيۡنَ ٱلۡمَفَرُّ﴾ (القيامة /10). ويُقرأ (المِفِرُّ) بكسر الفاء فمن فتح فهو بمعنى أين الفرار، ومن كسر فعَلَى معنى أين مكان الفرار. والمفعل من مثل جلستُ بفتح العين وكذلك المصدر، تقول: جلست مجلسًا بفتح اللام بمعنى

[137] أبو حيان، البحر المحيط، 449/6.
[138] الكشاف، 264/3.
[139] الحسن الفارسي، الحجة للقراء السبعة، 340/5.
[140] معاني القرآن وإعرابه، 252/5.
[141] الكشاف، 647/4.

جلوسا، فإذا قلت جلستُ مجلِسًا فأنت تريدُ المكان.[142] والزمخشري يُوجِزُ ما أورده الزّجاج فيقول المِفَرُّ بالفتح المصدر، وبالكسر: المكان، ويجوز أن يكون مصدراً كالمرجع وقرئَ بهما[143].

ويقول في الآيتين من قوله تعالى: ﴿إِنْ هَـٰذَآ إِلَّا خُلُقُ ٱلْأَوَّلِينَ وَمَا نَحْنُ بِمُعَذَّبِينَ ﴾ (الشعراء/ 137-138). من قرأ خَلْقَ الأَوَلِينَ بالفتح فَمعنَاهُ: أَنَّ ما جِئْتَ به اختلاقُ الأولين وتخرصهم ، كما قالُوا: أساطير الأولين أو ما خلقنا هذا إلا خلق القرون الخالية نحيا كما حيوا ونَموتُ كما ماتُوا، ولا بعث ولا حساب.

ومن قرأَ خُلُقُ بِضَمتين، وبواحدة، فمعناه: ما هذا الذي نحنُ عليه من الدين إلا خلق الأولين وعادتهم، وكانُوا يُدينُونَهُ... أو ما هذا الذي نحن عليه من الحياة والموت، إلاّ عادة لم يَزَل عليها الناس في قديم الدهر.[144]

ويُبَيّنُ الزمخشري أوجه القراءات في الآية القرآنية، ويستعينُ بذلك في توضيح معنى الآية يقول في قوله عزّ وجل: ﴿وَقَالُوٓاْ أَءِذَا ضَلَلْنَا فِى ٱلْأَرْضِ أَءِنَّا لَفِى خَلْقٍ جَدِيدٍۭ ۚ بَلْ هُم بِلِقَآءِ رَبِّهِمْ كَـٰفِرُونَ ﴾ (السجدة/ 10). وقرئَ: أئِنّا وأنّا على الاستفهام وقرأ علي وابن العباس-رضيّ الله عنهما- ضللنا: بكسر اللاّم، وقرأ الحسن -رضي الله عنه- صللنا من صلَّ اللّحم إذا أنتن.[145]

وفي الآية 96 من سورة طه يعرضُ الاختلافات اللغوية بين القراءات، ويُبَيّنُ مدلولها فيقول في قوله عزّ وجلّ: ﴿قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُواْ بِهِۦ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِّنْ أَثَرِ ٱلرَّسُولِ﴾، قرئ (بَصُرْتُ بما لم يبصروا به).[146]

---

[142] معاني القرآن وإعرابه، 252/5.

[143] الكشاف، 648/4.

[144] المصدر نفسه، 317/3.

[145] المصدر نفسه، 3/ 494.

[146] المصدر نفسه، 3/ 82.

بالكسر، والمعنى: علمتُ ما لم تعلموه، وفَطِنْتُ ما لم تفطِنُوا له. قرأ الحسن (قُبضة) بضم القاف وهي اسم المقبوض كالغُرفة والمضغة... وقرأ: أيضا فَقَبَصتُ قَبْصَةً بالصاد المهملة، الضاد بجميع الكف، والصاد: بأطراف الأصابع، ونحوهما: الخضم والقضم الخاء: بجميع الفم، والقاف بمُقَدِّمه.[147]

ويستعين الزمخشري في كثير من الأحيان بالقراءة القرآنية لنُصرة مذهبه الاعتزالي فيقول في تأويله لقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَرَٰٓءَا ٱلْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَٰبُ مُوسَىٰٓ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾ (الشعراء /61). على أن الإدراك في قول أتباع موسى (إِنَّا لَمُدْرَكُونَ) غير معنى الرؤية، فهو بمعنى اللّحاق، فتنكر الزمخشري لهذا المعنى ولهذا اللّفظ في هذا الموضع من الآية بتبنيّ القراءة التي تنصر معتقده الاعتزالي فقال: وقُرِئ: إنَّا لمدّرِكون: بتشديد الدّال وكسر الراء.[148]

من ادَّرَكَ الشيءُ إذَا تتابَع، ومنه قوله تعالى: ﴿بَلِ ٱدَّٰرَكَ عِلْمُهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ﴾ (النمل /66)، قال الحسن جهلوُا علم الآخرة، وفي معناه بيت الحماسة:

أَبْعْدَ بَني أُمِيّ الذِينَ تَتَابَعُوا   أُرَجيّ الحَياةَ أم مِنَ الموْتِ أجزَعُ

والمعنى: إنَّا لَمُتَتَابِعُونَ فِي الهَلاَك على أيديهم، حتى لا يبقى مِنّا أحد.[149]

ويُبَيّنُ الزمخشري الفرق ما بين القراءات من حيث اللغة إذ لذلك أثر في اختلاف المعنى يقول في قوله عزّ وجل: ﴿وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُواْ بَٰلِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ ٱلْأَنفُسِ﴾ (النحل /07). قُرِئَ: بِشِقّ الأنفس، بِكسرِ الشين وفتحها، وقيلَ: هماَ لُغتان في معنى المشقة وبينهُمَا فرق: وهو أن المفتوح مصدر شق الأمر عليه شقا، وحقيقته راجِعة إلى الشق الذي هو الصدع. وأما الشقّ فالنّصفُ كأنّه يذهب نصف قوته لِما ينالُه من الجهد.[150]

ويقول أيضا في قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِى طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ (البقرة /15).

---

[147] الكشاف، 3/ 307.

[148] المصدر نفسه، 307/3.

[149] المصدر نفسه، 3/ 307.

[150] المصدر نفسه، 571/2

قرأ الجمهور، بضم الطاء، والكسر في(طغيان) لهجة فيه ومن نظائرها التي تروى بضم أولها وكسره (لقيان) و(غنيان) فقد سمعتا بكسر أولهما أيضا.[151] و(الطغيان) هنا الغلو في الكفر والعمه: عمى البصيرة [152].

ومن قوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ يَوۡمًا لَّا تَجۡزِى نَفۡسٌ ﴾ (البقرة /48). فقرأ الجمهور (ولا تجزي نفس عن نفس)، وقرأ أبو السّرار الغنوي: (لا تجزي نسمة عن نسمة شيئاً).[153]

تطلق "النفس" لغة على عدة أشياء كالروح، والعين ومنها ذات الشيء، وتطلق "النسمة" على كل كائن حي فيه روح. "كما تطلق على الإنسان".[154]

فالدال (نفس) والدال (نسمة) دالتان على معنى واحد: (الذات) وهنا خلاف بين المعتزلة وجمهور أهل السنة، فالمعتزلة يقولون: التنكير في (نفس) في الموضعين يدل على أن نفساً من الأنفس لا تجزي عن نفس من الأنفس شيئا.

ويقول جمهور أهل السنة: في الآية وصف محذوف من (نفس) الثانية والتقدير "عن نفس كافرة" لأن النفس المؤمنة تجزى عن النفس المؤمنة كما ورد في النصوص الدالة على جواز الشفاعة من آيات وأحاديث صحيحة، ولهذا أجمع أهل السنة على جواز شفاعة الأنبياء والصالحين في عُصاة المؤمنين.[155]

يقول تعالى: ﴿فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمۡ﴾ (البقرة /248). قرأها جمهور القراء بكسر الكاف دون تشديد، وقرأ أبو السمال سَكِّينة بفتح السين والتشديد [156]، السكينة: السكون والطمأنينة التي ينزلها الله على قلب عبده المؤمن عند اضطرابه من شدة الخوف. وعليه فمعنى قوله تعالى: (فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمۡ)، في إتيان التابوت لكم سكون وطمأنينة لقلوبكم؛ لأنّ

---

[151] الكشاف، 1/ 76.

[152] الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص 1313، 1321.

[153] الكشاف، 1/ 138. وأبو حيان، البحر المحيط، 348/1.

[154] الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص 601، ص 1172.

[155] البحر المحيط، 1/ 348، 349.

[156] الكشاف، 1/ 289.

الملائكة كانت قد حملته حتى وضعته من بيت طالوت، وكان فيه رضاض الألواح وبعض من ثياب موسى وهارون وعصواهما.[157] وهي البقية المذكورة في قوله تعالى ﴿وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ ءَالُ مُوسَىٰ وَءَالُ هَٰرُونَ تَحْمِلُهُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾.

وفي قوله تعالى: ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾(البقرة/81). فيه قراءاتان متواترتان: فقد قرأ نافع وأبو جعفر (وأحاطت به خطيئاته) بجمع (الخطيئة)، وقرأ غيرهما من الأئمة العشرة (وأحاطت به خطِيئتُهُ) بالإفراد[158]. وفيها قراءتان شاذتان؛ إحداهما: (خطياتُه) وأسندها الكرماني إلى أبي جعفر والأخرى (خطاياهُ) رواها الزمخشري دون أن يعزوها لأحد. والخطيئة في اللغة: الذنب، وبهذا جاءت القراءتان المتواترتان إفراداً وجمعًا أما القراءة الشاذة الأولى، فقَد رُويت على أن (خطيئة) صارت (خطيّة) بعد أن قُبلت الهمزة ياءً وأدغمت في الياء الزائدة. وهذا جائز في كل همزة وقعت بعد ياء ساكنة زائدة للمد وقبلها كسره.[159]

أما جمع (خطيئة) على (خطايا) كما جاء في القراءة الشاذة الثانية فهو جمع تكسير قياسي لـ (خطيئة). ومعنى إحاطة الخطيئة بمرتكبها، أنّها طوقته من جميع نواحيه وذلك كنايَةً عن ارتكاب المكلّف معصية يكون جزاؤُهَا تخليدُهُ في النّار، والمعصية التي توجب الخلودَ في النّار، في مذهب أهل السنة إحدى اثنتين: أوُلاهُمَا؛ أن يموت المكلّف على كفر، والأخرى أن يموت المؤمن البالغ وهو مُصَيّرٌ على ارتكاب إحدى الكبائر، غير أنّ خلودَ الكافر في النار أبدِي وخلود المؤمن فيها مؤقت، وسُمِّي ذلك خلوداً لطول مكثه في النّار، وذهب المعتزلة إلى أنّ موت المسلم وهو مُصِرٌّ على كبيرة يخرجه عن الإسلام، فخلودهُ في النار أبدّي، كخلود الكافر أصلا.[160]

---

[157] الألوسي، روح المعاني، 2/ 169.

[158] أبو حيان، البحر المحيط، 445/1. وابن أبي مريم الفارسي، الموّضح في وجوه القراءات وعللها، 1 /284، 285.

[159] الجوهري، الصحاح، 1/ 47، 48. وابن منظور، لسان العرب، 1/ 77.

[160] أبو حيان، البحر المحيط، 1/ 446.

3/ التوجيه الصرفي للقراءات:

أ– الضمائر:

ب– بين الخطاب والغيبة:

ولقد تكرر هذا النوع في القراءات القرآنية في قوله تعالى: ﴿ وَمَا ٱللَّهُ بِغَـٰفِلٍ عَمَّا يَعۡمَلُونَ﴾ (البقرة/144). قرأ ابن عامر وحمزة والكسائي: (عَمَّا تَعْمَلُونَ) بالتاءِ، فيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الكَلاَمُ خِطاباً مُوَجَهاً إلى أهلِ الكتاب فإذا كان كذلك، فهو من باب الالتفات، حيث انتقل إلى خطاب هؤلاءِ ليُبَينَ، لهم أن الله لا يغفل عن أعمالهم تحريكاً لهم بأن يعمَلُوا بِمَا عملوا من الحق، لأن المواجهة بالشيء تقتضي شدة الإنكار، وعظم الشيء الذي يتكرر، وهو إعلام بأن الله تعالى لا يُهمل أعمال العباد ولا يغفل عنها.[161] وفيها ما فيها من الوعيد.

وفي قوله تعالى: ﴿فَمَا يُكَذِّبُكَ بَعۡدُ بِٱلدِّينِ ﴾ (التين/07). فهو خطاب على طريقة الالتفات فالآية قبلها للغائب (فَلَهُم أجرٌ غير ممنون) أي فما يجعلك كاذباً بسبب الدين وإنكاره بعد هذا الدليل. وفيه توبيخ وتنبيه إلى التفكُر والتدبر.[162]

وفي قوله تعالى: ﴿أَفَغَيۡرَ دِينِ ٱللَّهِ يَبۡغُونَ﴾) (آل عمران /83). قرأ ابن عامر ونافع وابن كثير وحمزة والكسائي وروّيَ عن عاصم (تبغون) بالتاء على الخطاب.[163]

وفي هذه القراءة التفات إذا انتقل من ضمير الغائب في قوله تعالى ﴿فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَـٰسِقُونَ) (آل عمران /82). إلى ضمير الخطاب في قراءة معظم السبعة، وأما قراءة أبي عمرُو بن العلاء وحفص عن عامر، فقد جاءت لمناسبة السياق السابق، وهو سياق الغائب ونجد الكثير من الأمثلة في الكشاف تدور حول هذه المواضع.[164]

---

[161] الكشاف، 302/1. ابن أبي مريم الفارسي، الموضّح في وجوه القراءات وعللها، 283/1، 284.

[162] المصدر نفسه، 764/4.

[163] المصدر نفسه، 372/1.

[164] المصدر نفسه، 372/1.

وفي قوله تعالى: ﴿فَسَوۡفَ نُؤۡتِيهِ أَجۡرًا عَظِيمًا﴾(النساء/114). قرأ أبو عمروُ بن العلاء وحمزة والزيات من السبعة: يُؤتِيهِ بالياَءِ لمناسبة سياق الكلام في قوله: (ابتغاء مرضاةِ الله) من الآية نفسها، فاللّفظ فيها لفظ الغائب. وقرأَ عاصم وابن عامر ونافع وابن كثير والكسائي من السبعة: (نُؤتيه) بالنّون على الالتفات. إذ خرج من لفظ الغائب (ابتغاء مرضاة الله) إلى لفظ المتكلم المعظّم لنفسه في قراءاتهم، وهو أبلغ من إسناده إلى ضمير الغائب.[165] والقراءتان في الآيتين السابقتين وردتا في الكشاف كذلك.

ج- بين المتكلم والمخاطب:

قال تعالى:﴿بَلۡ عَجِبۡتَ وَيَسۡخَرُونَ﴾ (الصافات/12). قرأ حمزة والكسائي:(بَلْ عَجِبْتُ) بضم التاء. وقرأ ابن عامر وابن كثير وعاصم وأبو عمرو ونافع (عجبِتَ) بنصب التاء[166]. قال الزمخشري: «... وكان شريح يقرأ بالفتح، ويقول: إنّ الله لا يعجب من شيء وإنّما يعجب من لا يعلم، فقال إبراهيم النخعي إنّ شريحاً كان يعجبه علمه وعبد الله أعلم ويريدُ عبد الله بن مسعود، وكان يقرأ بالضّم، وقيل معناه: قل يا محمد بل عجبتُ» [167].

وقد ردّ الفراء على قراءة شريح بقوله: «إنَّ شريحاً شاعرٌ يعجبه علمه وعبد الله أعلم بذلك منه، قرأها بل عجبتُ ويسخرون » [168].

وعدّ الزّجاج إنكار هذه القراءة غلطا لأن القراءة والرواية كثيرة والعجب من الله خلافه من الآدميين كما قال: ﴿وَيَمۡكُرُ ٱللَّهُۖ﴾ (الأنفال /30). و﴿سَخِرَ ٱللَّهُ مِنۡهُمۡ﴾ (التوبة/ 79). و﴿وَهُوَ خَٰدِعُهُمۡ﴾ (النساء /142). والمكرُ والخداعُ خِلافه من الآدميين.[169]

---

[165] الكشاف، 553/1.

[166] الحسن الفارسي، الحجة للقراء السبعة، 53/6.

[167] الكشاف، 4/ 37.

[168] معاني القرآن، 384/2.

[169] معاني القرآن وإعرابه، 300/4.

واحتج بعضهم للقراءة بقوله تعالى: ﴿ وَإِن تَعۡجَبۡ فَعَجَبٞ قَوۡلُهُمۡ﴾ (الرعد /05) وليس في هذا دلالة على أن الله سبحانه وتعالى أضاف العجب إلى نفسه ولكن المعنى: إن تعجب فعجب قولهم عندكم.[170]

وقال الزمخشري: « فإن قلت: كيف يجوز العجب على الله تعالى، وإنما هو روعة تعتري الإنسان عند استعظامه الشيء، والله تعالى لا يجوز عليه الروعة؟ قلت: فيه وجهان: أحدهما: أن يجرّد العجب لمعنى الاستعظام، والثاني: أن يتخيل العجب ويفرض»[171].

4/ الصيغة الصرفية:

وهو يعالج القراءات ليُوجه قراءة بعينها إلى أوجهها المعنوية ليكشف عما وراء الآي من ثروة لغوية، فهو يستَغِل القراءات في خدمة التفسير فنقول في الآية الكريمة: ﴿وَلَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمُۢ بِمَا كَانُواْ يَكۡذِبُونَ ﴾ (البقرة /10). قُرِئَ يَكْذِبُون من كذبه الذي هو نَقِيضُ صِدْقِهِ أَوْ مِن كَذَّبَ الذي هُوَ مبالغة في كَذَبَ كما بُولِغَ فِي صَدَق فقيل صدَّقَ. أو بمعنى الكثرة كقولهم موتت البهائم وبركت الإبل، أو من قولهم كذّب الوحشي إِذَا جَرَى شَوْطًا ثم وقف لينظر ما وراءه لأن المنافق متوقف متردد في أمره ولذلك قيل له مذبذب، وقال عليه السلام: مثل المنافق كمثل الشاة العائرة تعير إلى هذه مرة وإلى هذه مرة.[172]

ويقول في الآية الكريمة:﴿أَمۡ تَسۡـَٔلُهُمۡ خَرۡجٗا فَخَرَاجُ رَبِّكَ خَيۡرٞۖ﴾ (المؤمنون /72).

قُرئَ خراجاً فخراج، وخَرْجاً فَخَرَجَ وخَرْجاً وهو ما تخرجه من زكاة أرضك إلى كل عامل من أجرته وجعله، وقيل: الخرجُ ما تبرعت به وإخراج ما لزمك أدَاؤُهُ، والوجه أنّ الخرج أخصُّ من الخراج كقولك خراج القرية، وخراج الكردة، زيادة اللفظ لزيادة المعنى ولذلك حَسُنَت قراءة من قرأ خرجاً فخراج ربّك يعني: أم تسألهم على هدايتك لهم قليلا من عطاء الخلق، فالكثير من عطاء الخالق خير.[173]

---

[170] الحسن الفارسي، الحجة للقراء السبعة، 6/ 53.

[171] الكشاف، 36/4.

[172] المصدر نفسه، 69/1. الحسن الفارسي، الحجة للقراء السبعة، 238/1.

[173] المصدر نفسه، 3/ 191.

والزمخشري يفضل القراءة التي تُضْفِي جَمَالاً وقوّةً وإيحاء للمعنى داخل الأسلوب القرآني فيقول في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِذَا كَشَفَ ٱلضُّرَّ عَنكُمۡ إِذَا فَرِيقٌ مِّنكُم بِرَبِّهِمۡ يُشۡرِكُونَ ﴾ (النحل /54). وقَرَأَ قتادة: كاشف الضُرَّ على فاعل بمعنى فعل، وهو أقوى من كشف لأن بناء المغالبة يدلّ على المبالغة.[174]

5/ الحذف والزيادة:

وأما الذي نقله الزمخشري عن الزجّاج وحوَّرَ فيه ليخدم مذهبهُ الاعتزالي، فمن أمثلته قول الزجاج في توجيه الآية الكريمة: ﴿أَفَمَن زُيِّنَ لَهُۥ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ فَرَءَاهُ حَسَنٗاۖ فَإِنَّ ٱللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ﴾ (فاطر /08). « الجواب ههنا على ضربين، أحدهما، يدّل عليه ﴿فَلَا تَذۡهَبۡ نَفۡسُكَ عَلَيۡهِمۡ حَسَرَٰتٍۚ ﴾ ويكون المعنى: أفمن زُيّنَ له سُوءُ عمله فأضَلَّهُ الله ذهبت نفسك عليه حسرةً؟ ويكون المعنى (فَلاَ تُذْهَبْ نَفْسَكَ) بضمّ (التاء) وجزم (الباء) ونصب (النفس). وذكر الفراء أنها قراءة أبي جعفر المدني»[175].

ويجوز أن يكون الجواب محذوفا ويكون المعنى أفمن زيّن له سوء عمله كمن (هداه) الله ويكون دليله (فَإنَّ الله يُضِلَّ من يَشَاءُ ويهدي من يَشَاءُ).[176]

فنقل الزمخشري كلام الزّجاج المذكور آنفا بعد أن حذف منه ما يوحي بالرّد على أصول المعتزلة الذي ينزهُونَ الله عزّ وجلّ عن فعل السيئات وإضلال العباد، فقال:"و ذكر الزجاج أن المعنى أفمن زُين". لَه سوء عَمَلِه كمَن هَدَاهُ الله، فحذف لدلالة (فإن الله يُضِّلُ من يشاءُ ويهدِي من يشاء عليه).[177]

فالزمخشري قد حذف من تفسير الزجاج قوله: (فأضلّه الله) لينتصر لمعتقده الاعتزالي ويتخلص من أي عبارة أو شائبة قد تمس بالأصول الاعتزالية.

---

[174] الكشاف، 587/2.

[175] معاني القرآن، 367/2.

[176] الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، 264/4.

[177] الكشاف، 582/3.

وقد نحا الزمخشري المنحى ذاته في تغيير وتحوير التراكيب لتتفق ومعتقده فقال في تأويله لقوله تعالى في الآية الكريمة: ﴿ٱلَّذِيٓ أَحَلَّنَا دَارَ ٱلۡمُقَامَةِ مِن فَضۡلِهِۦ﴾ (فاطر /35). « (المقامة) بمعنى: الإقامة يقال: (أقمت إقامة ومقاماً ومَقَامةً) (من فضله) من عطائه وإفضاله، من قولهم (لفلان فضولٌ على قومه وفواضلُ) وليس من (الفضل) الذي هو (التفضيل): لأن الثواب بمنزلة الأجر المستحق، والتفضّل كالتّبرع »[178].

وقال الزجاج في تفسيره للآية الكريمة 35 من سورة فاطر: «مثل (الإقامة)، تقول: (أقمتُ بالمكان إقامة ومقامة ومقاماً)؛ أي: أحلّنا دار الخلود من فضله، أي ذلك بتفضلّه لا بأعمالنا»[179].

فالزمخشري قد حذف من نص الزجاج ما يتعارض وأصول المعتزلة، التي توجب على الله عزّ وجلّ الصلاح للعبد، وهو قول الزجاج « أحلّنا دار الخلود من فضله، أي بتفضله لا بأعمالنا»، وأبد له بقوله: «إنَّ الثواب بمنزلة الأجر المستحقِ والتفضل كالتبرع » ليخدم معتقدات المعتزلة التي توجب على الله عز وجل رعاية المصالح.

لجأ الزمخشري إلى التغيير في النصوص التي نقلها عن غيره من المفسرين ومنه ما نقله عن الفراء في تفسير الآية الكريمة 102 من سورة الإسراء في قوله عزّ وعلا: ﴿ يَٰفِرۡعَوۡنُ مَثۡبُورٗا ﴾. قال الفراء:« وقوله: (يا فرعون مثبورا): ممنوعاً من الخير، والعرب تقول: (ما ثبرك عن هذا) أي: ما منعك منه وصرفك عنه؟»[180]. وقد أوَّل الزمخشري معنى هذه الآية ليتماشى وأصول عقيدته فحذف من عبارة الفرّاء قوله: (ممنوعا من الخير) وزاد فيها (مصروفا عن الخير، مطبوعا على قلبك)، فقال: «وقال الفرّاء (مثبورًا) مصروفا عن الخير مطبوعًا على قلبك، من قولهم (ما ثبرك عن هذا؟) أي: مَا مَنَعَك وَصَرَفَكَ؟»[181].

---

[178] الكشاف، 3/ 596.

[179] معاني القرآن وإعرابه، 271/4.

[180] معاني القرآن، 132/2.

[181] الكشاف، 671/2.

وهذا الحذف والزيادة يوحي أن الزمخشري أراد تحقيق أصل من أصول المعتزلة يتعلق بأفعال العباد لأن أفعال العباد عندهم هي من خلق الإنسان نفسه فالعبد حرٌ بما يفعل وليس ثمة ما يمنعه من الخير إن قصد فِعله، إلاَّ بالصارف الذي يحوّل وجهتّه إلى غير قصد[182]. وقد يُرد القراءة إذا لم توافق رأيهُ، جاء في قوله تعالى: ﴿الٓمٓ﴾ (البقرة/01)، فإن قلت: فما وجه قراءة عمرو بن عبيد بالكسر؟ قلت: هذه القراءة على توهم التحريك لالتقاء الساكنين وما هي بمقبولة.[183]

وقد يخطئ بعض من القراءات ويلحّنها ولو كانت من القراءات السبع. جاء في(الكشاف) في قوله تعالى: ﴿فَلْيُؤَدِّ ٱلَّذِى ٱؤْتُمِنَ أَمَـٰنَتَهُۥ﴾ (البقرة/283). وعن عاصم أنه قرأ (الذي اتّمن) بإدغام الياء في التاء قياسًا على أتسر في الافتعال من اليسر، وليس بصحيح لأن الياء منقلبة عن الهمزة فهي في حكم الهمزة.[184]

كما نسب الخطأ إلى نقلة الرواة لا إلى القراء أنفسهم، قال في قوله تعالى: ﴿فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ ۗ﴾ (البقرة /284)، «فإن قلت: كيف يقرأ الجازم؟ قلت: يُظْهر الراء ويدغم الباء، ومدغم الرّاء في اللام لاحن مخطئ خطأ فاحِشًا، ورَاوِيه عن أبي عمرو مخطئ مرتين لأنّه يلحن وينسب إلى أعلم النّاس العربية ما يؤذن بجهل عظيم والسبب في نحو هذه الروايات قلة ضبط الرواة، والسبب في قلة الضبط، قلّة الدراية، ولا يضبط نحو هذا إلاّ أهل النحو»[185].

يميز الزمخشري بين الآيات القرآنية، فيجعل الآي المناصرة ظواهرها للمذهب الإعتزالي محكمة، وتلك التي تخالفه متشابهة فيقوم بتأويلها.

---

[182] المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، ص75.

[183] الكشاف، 35/1.

[184] المصدر نفسه، 324/1.

[185] المصدر نفسه، 1 /326.

ويقول تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ﴾ (آل عمران/07). فالمحكمات أحكمت عبارتها بأن حُفِظت من الاحتمال والاشتباه ومتشابهات أي عكس المحكمات.[186]

وإذا كان الله لا يتدخل في إرادة الإنسان، وأطلقها حرة فآتت الفعل إنْ شرًا أو خيرًا. فما مدى سلطان الشيطان على الإنسان؟ إنَّ الشيطان ليس له سلطان على الإرادة الإنسانية، وإنّما هو يزيّن والإنسان يختار لنفسه إما طريق الشيطان، أو طريق الهدى وقد وجد الزمخشري آية يُعينه ظاهِرُها على تقرير هذه المعاني وهي: ﴿وَقَالَ ٱلشَّيۡطَٰنُ لَمَّا قُضِيَ ٱلۡأَمۡرُ إِنَّ ٱللَّهَ وَعَدَكُمۡ وَعۡدَ ٱلۡحَقِّ وَوَعَدتُّكُمۡ فَأَخۡلَفۡتُكُمۡۖ وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيۡكُم مِّن سُلۡطَٰنٍ إِلَّآ أَن دَعَوۡتُكُمۡ فَٱسۡتَجَبۡتُمۡ لِيۖ فَلَا تَلُومُونِي وَلُومُوٓاْ أَنفُسَكُمۖ مَّآ أَنَا۠ بِمُصۡرِخِكُمۡ وَمَآ أَنتُم بِمُصۡرِخِيَّۖ إِنِّي كَفَرۡتُ بِمَآ أَشۡرَكۡتُمُونِ مِن قَبۡلُۗ إِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ لَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٞ﴾ (إبراهيم/22) [187]، فاغتنمها قال: «قوله: (يختار الشقاوة أو السعادة ويحصلها لنفسه) هذا مذهب المعتزلة، وقوله: (المجبرة) يعني: أهل السنة ومذهبهم أن الله هو الخالق لأسباب السعادة وأسباب الشقاوة، لكن العبد له فيها الكسب، ومن هذا يتوجه عليه اللّوم خلافا للمعتزلة في قولهم إن العبد هو الخالق لها وهو الذي يحصل لنفسه» [188].

ويعرض الزمخشري لذكر القراءات في بعض المواضع دون ذكر من قرأ بها من القرّاء، فيقول في قوله تعالى:﴿قَالُواْ رَبَّنَا غَلَبَتۡ عَلَيۡنَا شِقۡوَتُنَا وَكُنَّا قَوۡمٗا ضَآلِّينَ﴾ (المؤمنون/106) قُرِئَ شِقْوَتُنَا وشَقَاوتنا بفَتْحِ الشِين وَكَسْرِهَا فيهِما [189]

---

[186] مصطفى الصاوي الجويني، منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه، ص125.

[187] المرجع نفسه، ص125.

[188] الكشاف، 529/2.

[189] المصدر نفسه، 199/3.

ويقول في قوله تعالى: ﴿وَإِن تُطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَا يَلِتۡكُم مِّنۡ أَعۡمَٰلِكُمۡ شَيۡـًٔا﴾ (الحجرات/14) قُرِئَ لا يلتكم ولا يألتكم.[190]

ويّوجه معنى الآية حسب قراءتها فيقول في قوله تعالى: ﴿فَٱلۡيَوۡمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنۡ خَلۡفَكَ ءَايَةٗۚ ﴾ (يونس/92). "ننجيك" بالتشديد وبالتخفيف، نُبعِدك مما وقع فيه قومك من قعر البحر وقيل نلقيك بنجوة من الأرض، وقُرِئَ ننحيك بالحاء: نلقيك بِنَاحِية مما يلي البحر، وذلك أنّه طرح بعد الغرق بجانب البحر، قال كعب: رَمَاهُ الماء إلى الساحل كأنّه ثور.[191]

ويقول في تفسير قوله تعالى: ﴿فَشَرِبُواْ مِنۡهُ إِلَّا قَلِيلٗا مِّنۡهُمۡۚ﴾ (البقرة/ 249). « وقرأ أُبيّ والأعمش: إلاّ قليلٌ بالرفع، وهذا من ميلهم مع المعنى والإعراض عن اللّفظ جانبا، وهو من باب جليل من علم العربية، فلما كان معنى (فشربوا منه) في معنى فلم يُطِيعوهُ حَمِل عليه، كأنه قيل فلم يُطيعوهُ إلاّ قليل منهم» [192].

وفي بعض الأحيان يستدل الزمخشري بالقراءة على المعنى الذي يُوجه إليه الآية، يقول في قوله تعالى: ﴿وَمَا يُشۡعِرُكُمۡ أَنَّهَآ إِذَا جَآءَتۡ لَا يُؤۡمِنُونَ﴾ (الأنعام/109). وقيل (أنّها) بمعنى (لعلّها) من قول العرب أئت السوق أنك تشتري لحما... وتقويها قراءة أبيّ: لعلّها إذا جاءت لا يؤمنون.[193]

ويقول في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ مَكۡرُهُمۡ لِتَزُولَ مِنۡهُ ٱلۡجِبَالُ﴾ (إبراهيم/46). والمعنى: ومحال أن تزول الجبال بمكرهم، على أنّ الجبال مثل لآيات الله وشرائعه لأنّها بمنزلة الجبال الراسية ثبَاتًا وتمكُنًا، وتنصُرُهُ قراءة ابن مسعود، وما كان مكرهم.[194]

---

[190] الكشاف ، 367/4.

[191] المصدر نفسه، 355/2.

[192] المصدر نفسه، 291/1.

[193] المصدر نفسه، 55/2

[194] المصدر نفسه، 544/2

كما لا يتردّد الزمخشري في إبداء رأيه، وبيان مرتبة القراءة التي يُورِدُها، يقول في قوله تعالى ﴿فَلَا تَحْسَبَنَّ ٱللَّهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِۦ رُسُلَهُۥٓ﴾ (إبراهيم/47). قرئ: « (مخلف وعده رسله) بجَرِّ الرسل ونصب الوعد. وهذه في الضعف كمن قرأ: (قتل أولادهم شركائهم)»[195].

فإذا ما أضاعت القراءة من أسلوب القرآن الكريم جماله وقوة معناه، رفضها وأباها وآثر غيرها، مما يحفظ على القرآن جماله. يقول الزمخشري في الآية الكريمة ﴿وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ ٱلنَّاسِ عَلَىٰ حَيَوٰةٍ﴾ (البقرة/96). فإن قلت: لم قال: (عَلَى حياةٍ) بالتنكير؟ قلت: لأنّه أراد حياةً مخصوصة وهي الحياة المتطاولة. ولذلك كانت القراءة بما أوقع من قراءة أُبيّ (على الحياة).[196]

ويقول أيضا في الآية: ﴿وَلَمَّا سَكَتَ عَن مُّوسَى ٱلْغَضَبُ﴾ (الأعراف/154). هذا مثل كأنَّ الغضب كان يغريه على ما فعل ويقول له: قل لقومك كذا وألقِ الألواح، وجُرَّ برأس أخيك إليك، فترك النطق بذلك وقطع الإغراء ولم يستحسن هذه الكلمة ولم يستفصحها كل ذي طبع سليم وذوق صحيح إلاَّ لذلك، ولأنه من قبيل شعب البلاغةّ. وإلاَّ فما لقراءة مُعاوية بن قرة (وَلَمَا سَكَنَ عن موسى الغضب) لا تجِدُ النفس عندها شيئًا من تلك الهزّة وطرفا من تلك الروعة.[197]

وصفوة القول أنَّ الزمخشري مفسر للقرآن الكريم ملتزم بمبادئ المعتزلة، ينظر إلى القرآن الكريم نظرة متفحصة فيجعل الآي المناصرة ظواهرها للمذهب الاعتزالي محكمة وتلك التي تُخالفه متشابهة، فيتأوّلها ليتخلص من ظاهرها فيتعرض للآيات القرآنية بالدراسة والتحليل ويستدل بالقراءة على المعنى الذي يوجه إليه الآية، ويبين الفرق بين القراءات من حيث اللغة، وكذا القاعدة النحوية، ولا يغفل الصيغ الصرفية وما لهذه الظواهر من أثر في اختلاف المعنى.

---

[195] الكشاف، 544/2.

[196] المصدر نفسه، 168/1.

[197] المصدر نفسه، 157/2.

كما يرفض الزمخشري ويأبى قراءة ويُؤثر غيرها، ولا يتردد في إبداء رأيه وبيان مرتبة القراءة القرآنية التي يوردها.

واللافت للانتباه أن الزمخشري يتفانى في الدفاع عن عقيدته، متسلحا بقواعد اللغة وتراكيبها لتوجيه القراءات القرآنية لنصرة مذهبه الاعتزالي.

خـــاتمة

حاولنا الوقوف عند أهمّ المباحث والقضايا اللّغوية، التي تفرّد بها «تفسير الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل» للزمخشري، لنَصِلَ إلى أبرز النتائج والتي يُمكن تلخيصها فيما يأتي:

أظهر الزمخشري براعة ودقة في تحليل المتشابهات معتمدا في ذلك على حسه الرفيع وذوقه الفريد، فإذا خالف ظاهر النص معتقده الاعتزالي، لجأ إلى التأويل ليبعد الشبهة عن المعتقد.

عُني الزمخشري بقضايا كانت موضع خلاف في زمنه كإضافة أفعال العباد غير الحسنة (القبيحة) إلى الله تعالى نحو الختم والغي والإضلال، واجتهد كثيرا في تأويل الآيات التي تعارضت مع مذهبه الذي يؤمن به.

للكلمة الواحدة إيحاءات مختلفة حسب سياقها، فقد عبر القرآن الكريم بكلمة (سيق) في جانب الكافرين، وسوقهم إلى جهنم زمرا، وفي جانب المؤمنين وسوقهم إلى الجنة زمرا. ويقف عند هذا اللفظ في هذين السياقين المتباينين ليشير إلى المعنى.

فرّق الزمخشري بين المفردات، وأوضح كيف تُسهم المادة اللغوية المتعلقة باللفظة الواحدة بتمييزها عما يظهر أنه مرادف لها، غير أن هذه الوجوه الدلالية الدقيقة لا تنكشف إلا للغوي ضليع مثل الزمخشري حيث فرق بين (الجعل) و(التقدير)، و(النور) و(الضياء).

يسوغ الحذف إذا دل عليه دليل، ولكن الزمخشري أجازه ولو من غير دليل يشير إليه حتى لا تكون المسألة رجما بالغيب، وتوقف طويلا عند حذف المفعول به، فذكر بعض الأفعال التي جرى على اللسان حذف مفعولها. مستشهدا ببعض الأمثلة التي ورد فيها مفعول (شاء) وكثر فيه الحذف.

اختلف النحاة في جواز حذف اسم كان وأخواتها، وحذف خبرها، والفريق الذي أجاز حذف الخبر اشترط وجود القرينة. أما الزمخشري فقد أشار إلى جواز حذف الخبر في كشافه مطلقا لدليل أو لغير دليل.

يلجأ الزمخشري إلى تفادي الوجوه غير اللائقة في التقديرات النحوية للمحذوفات بخلاف غيره من النحاة، من ذلك ما ورد (من مبتدأ وخبر) في قوله تعالى:﴿ وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ ﴾ (التوبة/30). حيث تمحل في توجيهه بعض النحاة، إذ يرون أن (عزير) مبتدأ و(ابن الله) عطف بيان، والخبر محذوف تقديره: معبودنا أو نبينا، والتكلف ظاهر في هذا التخريج.

لجأ الزمخشري إلى تأويل بعض الآيات القرآنية ليتخلص من المعنى الظاهر لها، والذي يتعارض مع نزعته الاعتزالية. مثل قضية (العدل الإلهي) عن طريق تقييد فعل المشيئة بالمفعول به وهو الخذلان أو منع الالطاف، وهو خذلاننا أو منعنا الالطاف، فمن خلال تقدير المفعول به المحذوف لفعل (شاء)، يصبح المعنى معاضدا لمعتقده، وهو أن الله سبحانه لا يشاء الكفر والضلال لعباده.

المجاز بنية داخل نسيج النص تترك المقول منفتحا على القول المتعدد، خلافا للحقيقة التي لا يجوز تأويلها بعكس المجاز الذي يستدعي تأويلا، وقد أبان الزمخشري عن كفاءة كبيرة في هذا المجال، إذ تمسك بالتأويل المجازي، واعتبره اختيارا صائبا، بل وسلاحا لتدعيم مواقفه، محاولا تطويع النص لنصرة نزعته المذهبية.

هرع الزمخشري لتأويل الآيات المتعلقة بالتوحيد استبعادا لجوانب التجسيم عن الذات الإلهية، ودفعا للتصورات المادية، ملتجئا إلى الإسناد المجازي، فأوّل الآيات المتشابهات وخرج بها عن ظاهرها لتوافق مذهبه.

لم يدخر الزمخشري جهدا في الوقوف عند صور البيان من: كناية واستعارة وتشبيه وتحليلها وبيان جمالها، وتأثيرها البياني الساحر في نفس المتلقي.

مما يملاحظ أن الزمخشري يريد أن يلهم السامع المعاني الكنائية بسرعة، ودون الوقوف عند ظاهر النص، وأن يلغي الواسطة (الصور البيانية)، وذلك لنفي التشبيه أو الجارحة (التجسيم) خوفا على السامع من خطوات تقع للجهال وأهل التشبيه.

يميز الزمخشري بين القراءات القرآنية فيجعل الآي المناصرة ظاهريا للمذهب الاعتزالي محكمة، وتلك التي تخالفه متشابهة، ومن ثم يقوم بتأويلها وتوجيهها.

كما يستدل بالقراءة في توجيه المعنى للآية، يقول في قوله تعالى:﴿ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَآ إِذَا جَآءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ (الأنعام/109). وقيل (أنها) بمعنى (لعلها) من قول العرب ائت السوق أنك تشتري لحما... وتقويها ما في مصحف أبيّ: (لعلها إذا جاءت لا يؤمنون).

وقد يُخطّئ قسما من القراءات ويلحن قارئها، ولو كان من القراء السبعة،من ذلك ما نص عليه في الكشاف في قوله تعالى:﴿ فَلْيُؤَدِّ ٱلَّذِى ٱؤْتُمِنَ أَمَـٰنَتَهُۥ ﴾ (البقرة /283). فقد روي عن عاصم أنه قرأ (الذي اتمن) بإدغام الياء في التاء قياسا على (اتسر) في الافتعال من اليسر فقال: وليس بصحيح لأن الياء منقلبة عن الهمزة فهي في حكم الهمزة.

والحمد لله رب العالمين

قائمة

المصادر والمراجع

- **المصحف الشريف، برواية حفص عن عاصم، مركز الكتاب للنشر، د ط، القاهرة 2007.**

الكتـــــب:

- **إبراهيم محمد الجرمي**

1. أثر الدلالة اللغوية في اختلاف المسلمين في أصول الدين، دار قتيبة، ط1، دمشق، 2006.

- **ابن الأثير** (**أبو الفتح ضياء الدين، ت637هـ**)

2. المثل السائر، تح، محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة مصطفى الحلبي وأولاده، د ط مصر، 1939.

- **أحمد أمين**

3. ضحى الإسلام، دار الكتاب العربي، ط10، بيروت، د ت.

- **أحمد الحملاوي**

4. شذا العرف في فن الصرف، دار الكتاب، د ط، د ت.

- **أحمد سليمان ياقوت**

5. ظاهرة الإعراب في النحو العربي وتطبيقها في القرآن الكريم، دار المعرفة الجامعية، د ط 1994.

- **أحمد الشايب**

6. أصول النقد الأدبي، مكتبة النهضة المصرية، ط10، القاهرة، 1994.

- **أحمد عرابي**

7. جدلية الفعل القِرائي عند علماء التراث، دراسة دلالية حول النص القرآني، ديوان المطبوعات الجامعية، د ط، الجزائر، 2010.

- **أحمد بن محمد البنّا (ت1117هـ)**

8. إتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر، تح، شعبان محمد إسماعيل، عالم الكتب، ط1 بيروت، 1987.

- **أحمد محمد الحوفي**

9. الزمخشري، دار الفكر العربي، ط1، بيروت، 1966.

- **أحمد مطلوب**

10. معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، مطبعة المجمع العلمي العراقي، د ط، 1983.

- **الأخفش الأوسط (أبو الحسن سعيد بن مسعدة المجاشعي، ت215هـ)**

11. معاني القرآن، تح، هدى محمود قراعة، مكتبة الخانجي، ط1، القاهرة، 1411هـ - 1991م .

- **الأردبيلي (محمد بن عبد الغني، ت647هـ)**

12. شرح الأنموذج للزمخشري، بخط، إبراهيم بن الشيخ مقبول، جامعة الملك سعود، 1279هـ.

- **الأزهري (خالد بن عبد الله بن أبي بكر، ت905هـ)**

13. شرح التصريح على التوضيح على ألفية ابن مالك، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، لبنان 2000.

- **الاسترباذي (محمد بن الحسن رضي الدين، ت686)**

14. شرح الرضى لكافية ابن الحاجب، تح، حسن بن محمد بن إبراهيم الحفظي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، المملكة العربية السعودية، 1966.

- **الأشعري (أبو الحسن علي بن إسماعيل ت330هـ)**

15. الإبانة عن أصول الديانة، تح، بشير محمد عيون، مكتبة مؤيد د ط، د ت.

16. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تح، محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية د ط، بيروت، 1990.

- **الأشموني (نور الدين علي بن محمد بن عيسى، ت900هـ)**

17. منهج السالك إلى ألفية بن مالك، شرح الأشموني على الألفية ابن مالك، تح، محي الدين عبد الحميد، د ط، د ت.

- **الأصبهاني (أبو عبد الله محمد بن عبد الله، ت 420هـ)**

18. درة التنزيل وغُرّة التأويل، تح، محمد مصطفى أيدين، جامعة أم القرى، ط1، مكة المكرمة 2001.

- **الأصفهاني الراغب (أبو القاسم الحسين بن محمد، ت502هـ)**

19. المفردات في غريب القرآن، تح، صفوان عدنان الداودي، دار القلم، ط1، دمشق 1425هـ.

- **الألوسي(أبو الفضل شهاب الدين محمود، ت 1270هـ)**

20. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تح، علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت ، 1415هـ.

- **إميل بديع يعقوب**

21. المعجم المفصل في شواهد اللغة العربية، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1996.

- **ابن الأنباري (أبو البركات كمال الدين، ت 577هـ)**

22. البيان في إعراب غريب القرآن، تح، طه عبد الحميد مصطفى السقاء، المكتبة العربية، دار الكتاب العربي، د ط، 1969.

23. الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، المكتبة العصرية، ط1 1424هـ، 2003م.

- **الأندلسي (أبو حيان محمد بن يوسف، ت745هـ)**

24. تفسير البحر المحيط، تح، عادل أحمد علي معوض، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت 1993.

- **الأنصاري (عبد الله جمال الدين بن هشام، ت 761هـ)**

25. شرح شذور الذهب، تح، حنا الفاخوري، دار الجيل، د ط، د ت.

26. شرح قطر الندى وبلّ الصدى، دار الكتب العلمية، ط4، بيروت، 2004.

27. مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تح، محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، ط1 بيروت، 2013.

- **الباقلاني (أبو بكر محمد بن الطيب، ت 402هـ)**

28. تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تح، عماد الدين أحمد حيدر، دار الكتب الثقافية، ط1 بيروت، 1987.

- **البخاري (أبو عبد الله محمد بن اسماعيل، ت256هـ)**

29. صحيح البخاري، دار ابن كثير، ط1، دمشق، 2002.

- **البغدادي (عبد القاهر، ت 429هـ)**

30. الفرق بين الفرق، تح، محمد عثمان الخشت، مكتبة ابن سينا، د ط، القاهرة، 1988.

- **البغدادي** (**نجم الدين سليمان بن عبد القوي، ت 716هـ**)

31. الإكسير في علم التفسير، تح، عبد القادر حسين، المكتبة الأزهرية، د ط، د ت.

- **البقاعي** (**برهان الدين أبو الحسن إبراهيم بن عمر، ت 886هـ**)

32. نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، درا الكتاب الإسلامي، د ط، القاهرة، 1984.

- **بودوخة مسعود**

33. دراسات أسلوبية في تفسير الزمخشري، عالم الكتب الحديث، ط1، إربد، 2011.

- **البيضاوي** (**ناصر الدين أبو الخير الشيرازي، ت691هـ**)

34. أنوار التنزيل وأسرار التأويل(تفسير البيضاوي)، دار إحياء التراث، د ط، بيروت، د ت.

- **تمام حسان**

35. البيان في روائع القرآن، دراسة لغوية وأسلوبية للنص القرآني، مكتبة الأسرة، د ط، 2000.

- **ابن تيمية** (**أحمد بن عبد الحليم، ت 728 هـ**)

36. دقائق التفاسير الجامع لتفسير ابن تيمية، تح، محمد السيد الجليند، مؤسسة علوم القرآن ط2، دمشق، 1984.

- **الثقفي** (**أبو جعفر أحمد بن الزبير، ت 708هـ**)

37. ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من آي التنزيل، دار الكتب العلمية، د ط، بيروت، 1971.

- **الجاحظ** (**أبو عمرو بن بحر، ت255هـ**)

38. البيان والتبيين، تح، عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، ط7، القاهرة، 1998.

- **الجرجاني** (**ركن الدين محمد بن علي بن محمد، ت729هـ**)

39. الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة، تح، إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، ط1 بيروت، 2002.

- **الجرجاني** (**عبد القاهر، ت471هـ**)

40. دلائل الإعجاز، دار الكتاب العربي، ط3، بيروت، 1999.
41. أسرار البلاغة، تح، عرفان مطرجي، مؤسسة الكتب الثقافية، ط1، لبنان، 2000.
42. العوامل المائة النحوية في أصول علم العربية، شرح، خالد الأزهري الجرجاوي، تح، البدراوي زهران، دار المعارف، ط2، 1988.

- **الجرجاني (علي بن محمد بن علي الشريف، ت816هـ)**

43. التعريفات، تح، محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، ط3، بيروت، لبنان 2009م.

- **ابن الجزري (محمد بن محمد الدمشقي، ت 833 هـ)**

44. النشر في القراءات العشر، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1999.

45. منجد المقرئين في القراءات القرآنية، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1999.

- **ابن جنى (أبو الفتح عثمان، ت 392هـ)**

46. الخصائص، تح، محمد النجار، دار الهدى، د ط، بيروت، 1958.

47. المحتسب في تبيين وجوه القراءات الشاذة والإيضاح عنها، تح، علي النجدي ناصف، وعبد الحليم النجار، دار سركين، ط2، 1986.

- **الجواليقي (أبو منصور أحمد بن محمد، ت540هـ)**

48. المعرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم، تح، عبد الرحيم، دار القلم، ط1 دمشق، 1990.

- **الجوهري (إسماعيل بن حماد، ت393هـ)**

49. الصحاح وتاج العربية، تح، أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، ط4، 1990.

- **ابن الحاجب (أبو عمرو جمال الدين، ت 646هـ)**

50. أمالي ابن الحاجب، تح، فخر الدين سليمان قدارة، دار عمار ، د ط، 1989.

- **الحافظ(شمس الدين محمد بن علي الداودي، ت945هـ)**

51. طبقات المفسرين، دار الكتب العلمية ط1، بيروت، لبنان، 1983.

- **ابن حزم الظاهري**

52. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي، د ط، القاهرة، د ت.

- **حسن حامد الصالح**

53. التأويل اللغوي في القرآن الكريم، دراسة دلالية، دار ابن حزم، ط1، بيروت، 2005.

- **حضري جمال**

54. المقاييس الأسلوبية في الدراسات القرآنية، مجد المؤسسة الجامعية، ط1، بيروت، 2010.

- **خان محمد**

55. لغة القرآن الكريم، دراسة لسانية تطبيقية للجملة في سورة البقرة، دار الهدى، ط1، عين مليلة، 2004.

- **الخضري (محمد بن مصطفى الشافعي، ت1278هـ)**

56. حاشية الخضري على شرح ابن عقيل، د ط، د ت.

- **الخفاجي(عبد الله بن محمد بن سعيد بن سنان، ت422هـ)**

57. سرّ الفصاحة، تح، إبراهيم شمس الدين، كتاب ناشرون، ط1، لبنان، 2010.

- **ابن خلكان (أبو بكر شمس الدين، ت681هـ)**

58. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح، إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1977.

- **الخياط (أبو الحسن عبد الرحيم، ت300هـ)**

59. الانتصار والرد على ابن الراوندي، تح، محمد حجازي، مكتبة الثقافة الدينية، د ط، القاهرة 1988.

- **الدينوري (أبو حنيفة أحمد بن داود، ت282هـ)**

60. الأخبار الطوال، تصحيح فلاديمير جرجاس، مطبعة بريل، ط1، ليدن، هولندا، 1888.

- **الذهبي(محمد السيد حسين، ت 1398هـ)**

61. التفسير والمفسرون، مكتبة مصعب بن عمير الإسلامية، أديس أبابا، إثيوبيا، د ط، 2004.

- **الرازي (أبو عبد الله محمد بن عمر فخر الدين، ت606هـ)**

62. اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تح، علي سامي النشار دار الكتب العلمية، د ط بيروت، د ت.

63. التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر، ط1، بيروت، 1981.

- **الرازي (محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، ت666هـ)**

64. مختار الصحاح، تح، يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، د ط، بيروت، 2013.

- **الرافعي مصطفى صادق**

65. إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، دار الكتاب العربي، ط3، بيروت، د ت.

- **الرماني (أبو الحسن على بن عيسى، ت384هـ)**

66. معاني الحروف، تح، عبد الفتاح إسماعيل شلبي، دار الهلال، ط1، بيروت، 2008.

- **الزجاج (أبو إسحاق إبراهيم بن السري، ت 311 هـ)**

67. معاني القرآن وإعرابه، تح، عبد الجليل عبده شلبي، ط1، 1988.

- **الزركشي (بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله، ت794هـ)**

68. البرهان في علوم القرآن، تح، عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 2006.

- **زكريا شحاتة محمد الفقي**

69. نحو الزمخشري بين النظرية والتطبيق، المكتب الإسلامي،ط1، بيروت، 1986.

- **الزمخشري (أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن محمد، ت 538هـ)**

70. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تح، محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1995.

وحواشيه

- الجرجاني، حاشية على الكشاف.
- سعد الدين، حاشية على هامش الكشاف.
- حاشية الشهاب.
- الشيخ عليان المرزوقي، حاشية على هامش الكشاف.
- ابن المنير، حاشية الانتصاف على الكشاف.
- الحاشية الفائقة، مخطوطة مطبوعة على الكشاف.

71. الأنموذج في النحو، تح، سامي بن محمد منصور، ط1، 1990.
72. المفصل في صنعة الإعراب، تح، علي بوملحم، مكتبة الهلال، ط1، بيروت، 1993.
73. أساس البلاغة، تح، عبد الرحيم محمود، دار المعرفة، د ط، بيروت، لبنان، د ت.
74. المفصل في علم العربية، تح، فخر صالح قدارة، دار عمار، ط1، عمان، 2004.

- **زهدي حسن جار الله**

75. المعتزلة، المكتبة الأزهرية، د ط، د ت.

- **السبكي (أحمد بن علي بن عبد الكافي بهاء الدين، ت773هـ)**

76. عروس الأفراح في شروح التلخيص، تح، عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية، ط1، بيروت 2003.

- **ابن السراج (أبو بكر محمد بن السري بن سهل ، ت316هـ)**

77. الأصول في النحو، تح، عبد الحسين القتلى، مؤسسة الرسالة، د ط، بيروت، د ت.

- **أبو السعود (ابن محمد العمادي الحنفي ، ت 982هـ)**

78. إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، تح، عبد القادر أحمد عطا، مكتبة الرياض د ط، الرياض، د ت.

- **السكاكي (يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي، ت626 هـ)**

79. مفتاح العلوم، تح، نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، ط2، بيروت، 1987.

- **السكري(سعيد الحسن بن الحسين، ت888هـ)**

80. شرح أشعار الهذليين، تح، عبد الستار أحمد فراج ، مكتبة دار العروبة، القاهرة.

- **السامرائي فاضل صالح**

81. من أسرار البيان القرآني، دار الفكر، ط1، عمّان، 2009.
82. الدراسات النحوية واللغوية عند الزمخشري، دار عمار، ط2، الأردن، 2009.
83. معاني النحو، دار الفكر للطباعة والنشر، ط1، الأردن، 2000.
84. التعبير القرآني، دار عمار، ط3، عمان، 2004.
85. لمسات بيانية في نصوص من التنزيل، دار الشؤون الثقافية العامة، ط1، العراق، 1988.
86. بلاغة الكلمة في التعبير القرآني، دار عمار، ط2، عمان، 2001م.
87. الجملة العربية والمعنى، دار الفكر، ط1، عمّان، 2007.

- **السمرائي مهدي صالح**

88. تأثير الفكر الديني في البلاغة العربية، دار عمار،ط1، عمان، 2008.

- **السمرائي محمد فاضل صالح**

89. دراسة المتشابه اللفظي من آي التنزيل في كتاب ملاك التأويل، دار عمار للنشر والتوزيع الأردن، 2009.

– **السّمين الحلبي (أبو العبّاس، ت 756هـ)**

90. الدرّ المصون في علوم الكتاب المكنون، تح، أحمد محمد الخراط، دار القلم، د ط، دمشق د ت.

– **السهيلي (أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله، ت 581هـ)**

91. نتائج الفكر في النحو، تح، عادل أحمد عيد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1992.

– **سيبويه (أبو بشر عمرو بن عثمان، ت180هـ)**

92. الكتاب، تح، عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، ط3، القاهرة، 1988.

– **السيد قطب**

93. في ظلال القرآن، دار الشروق، ط 26، القاهرة، 1997.

– **السيوطي (عبد الرحمن بن أبي بكر، ت911هـ)**

94. السيوطي و المحلي (جلال الدين محمد بن أحمد، ت 864هـ)، تفسير الجلالين، دار الحديث ط1، القاهرة، د ت.

95. الإتقان في علوم القرآن، عالم الكتب، د ط، بيروت، 1951.

96. همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تح، أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت 1998.

– **أبو شادي مصطفى عبد السلام**

97. الحذف البلاغي في القرآن الكريم، د ط، دار بولاق، د ت.

– **الشافعي (أبو العرفان محمد بن علي، ت1260هـ)**

98. حاشية الصبّان على شرح الأشموني لألفية بن مالك، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت 1997م.

– **الشجري (هبة الله بن علي بن محمد، ت 542هـ)**

99. أمالي الشجري، تح، محمود محمد الطناحي، مكتبة الخانجي، ط1، القاهرة، 1992.

– **شكر محمود عبد الله**

100. الفصل والوصل في القرآن الكريم، دار دجلة، ط1، عمان، 2009.

- **الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد، ت548هـ)**
101. الملل والنحل، تح، محمد سيد الكيلاني، دار المعرفة، ط2، بيروت، 1975.
102. نهاية الإقدام في علم الكلام، تح، ألفريد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، القاهرة 2009.
- **الشيرازي (محمد بن عبد الرحمن الشافعي، ت905هـ)**
103. جامع البيان في تفسير القرآن، تح، عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت 2004.
- **الشيرازي (مرتضى آية الله زاده)**
104. الزمخشري لغويا ومفسرا، تقديم حسين نصّار، دار الثقافة، د ط، القاهرة، 1977.
- **الشيرازي (نصر بن علي بن محمد بن أبي عبد الله ، ت565 هـ)**
105. الموضح في وجوه القراءات وعللها، تح عمر حمدان الكبيسي، الجماعة الخيرية لتحفيظ القرآن ط1، جدة، 1993.
- **الصنعاني (محمد بن إسماعيل)**
106. إيقاظ الفكرة لمراجعة الفطرة، تح، محمد صبحي حسن حلاق، دار ابن حزم، ط1، بيروت 1999.
- **الطبرسي (أبو علي الفضل بن حسن، ت548 هـ)**
107. مجمع البيان في تفسير القرآن، تح، هاشم الرسولي المحلاتي، دار المعرفة، ط2، بيروت 1998.
- **الطبري (محمد جرير، ت310 هـ)**
108. جامع البيان في تأويل القرآن، تح، أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، د ط، د ت.
- **ابن عاشور (محمد الطاهر، ت 1394 هـ)**
109. التحرير والتنوير، الدار التونسية للطبع والنشر، د ط، تونس، 1976.
- **عباس حسن**
110. النحو الوافي، دار المعارف، ط3، مصر، د ت.
- **عبد الحميد أحمد يوسف هنداوي**
111. الإعجاز الصرفي في القرآن الكريم، المكتبة العصرية، دط، بيروت، 2002.

– عبد الرزاق أبو زيد

112. علم المعاني بين النظرية والتطبيق، مكتبة الشباب، القاهرة، 1983.

– عبد العزيز عتيق

113. علم المعاني، دار النهضة العربية، د ط، 1985.

– عبد الفتاح لاشين

114. المعاني في ضوء أساليب القرآن، دار الفكر العربي، ط4، القاهرة، 2003.

115. البيان في ضوء أساليب القرآن الكريم، دار الفكر العربي، ط1، القاهرة، 2004.

– عبد الكريم محمد يوسف

116. أسلوب الاستفهام في القرآن، مطبعة الشام، ط1، دمشق، 2000.

– أبو عبيدة (معمر بن المثنى التيمي، ت209هـ)

117. مجاز القرآن، تح، فؤاد سركين، مكتبة الخانجي، د ط، القاهرة، د ت.

– ابن العربي (أبو بكر محمد بن عبد الله، ت543هـ)

118. أحكام القرآن الكريم، تح، محمد البجاوي، دار المعرفة، د ط، بيروت، د ت.

– العزّ بن عبد السلام (أبو محمد عز الدين عبد العزيز، ت 660هـ)

119. الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، مطبعة العامرة، د ط، 1313هـ.

– العسقلاني (علي بن أحمد بن حجر، ت 852هـ)

120. فتح الباري في شرح صحيح البخاري، تح، مُحب الدين الخطيب، دار الكتب السلفية، د ط د ت.

– العسكري (أبو هلال)

121. كتاب الفروق، تح، أحمد سليم الحمصي، ط1، لبنان، 1994.

– ابن عطية (عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، ت 541هـ)

122. المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، دار ابن حزم، د ط، د ت.

– العكبري (أبو البقاء عبد الله بن الحسن، ت 616 هـ)

123. التبيان في إعراب القرآن، تح، علي محمد البجاوي، عيسى بابي الحلبي وشركائه، د ط القاهرة، 1976.

124. إملاء ما مَنَّ به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن، دار الكتب العلمية د ط، بيروت، د ت.

- **العلوي (يحي بن حمزة بن علي بن إبراهيم، ت 705 هـ)**

125. الطراز لأسرار البلاغة و علوم حقائق الإعجاز، دار الكتب الخديوية، د ط، مصر 1914.

- **علي أبو المكارم**

126. الحذف والتقدير في النحو العربي، دار غريب، ط1، القاهرة، 2007.

- **عمارة محمد**

127. المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، دار الشروق، ط2، القاهرة، 1988.

- **عمرو بن كلثوم**

128. الديوان، تح، إميل بديع يعقوب، دار الكتاب العربي، ط1، بيروت، 1992.

- **ابن فارس (أبو الحسن أحمد بن زكريا، ت395هـ)**

129. مقاييس اللغة، تح، عبد السلام هارون، دار الفكر، د ط، عمان، 1979.

- **الفراهيدي (الخليل بن أحمد ، ت 170هـ)**

130. العين، تح، عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 2002.

- **الفراء (أبو زكريا يحي بن زياد، ت207هـ)**

131. معاني القرآن، عالم الكتب، ط3، بيروت، 1983.

- **أبو الفرج الأصفهاني (علي بن الحسين بن محمد، ت356هـ)**

132. الأغاني، دار إحياء التراث العربي، ط1، بيروت، 1415هـ.

- **فضل حسن عباس**

133. البلاغة فنونها وأفنانها، علم المعاني، دار الفرقان للنشر والتوزيع، ط4، الأردن، 1997.

- **الفيروز آبادي (مجد الدين أبو طاهر بن يعقوب، ت817هـ)**

134. القاموس المحيط، تح، أبو الرنا نصر الجوريني الشافعي، دار الكتب العلمية، ط2، بيروت 2007.

- **ابن قتيبة (عبد الله بن مسلم، ت 276هـ)**

135. تأويل مشكل القرآن، تح، إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، د ط، لبنان، د ت.

136. تأويل مختلف الحديث، تح، محي الدين الأصقر، المكتب الإسلامي، ط2، بيروت، 1999.

- **القُرافي (أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس، ت684هـ)**

137. شرح تنقيح الفصول في اختيار المحصول في الأصول، تح، طه مجد الرؤوف سعد، دار الفكر، ط1، 1973.

- **القرطبي (أبو عبد الله أبي بكر، ت671هـ)**

138. الجامع لأحكام القرآن، تح، عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، بيروت 2006.

- **القزويني (عبد الرحمن بن عمر الخطيب، ت739هـ)**

139. الإيضاح في علوم البلاغة، مؤسسة الكتب الثقافية، ط3، بيروت، دت.

- **القيسي (مكي بن أبي طالب، ت437 هـ)**

140. مُشكل إعراب القرآن الكريم، تح، حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، ط2، بيروت 1405هـ.

- **ابن كثير (إسماعيل بن عمرو، ت774هـ)**

141. تفسير القرآن العظيم، تح، سامي بن محمد السلامة، دار طيبة، ط1، الرياض، 1997.

- **الكفوي (أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الحنفي، ت 1094هـ)**

142. الكليات في معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تح، عدنان درويش، محمد المصري مؤسسة الرسالة، د ط، بيروت د ت.

- **الكلبي(محمد بن أحمد بن محمد بن جزي، ت741هـ)**

143. التسهيل لعلوم التنزيل(تفسير بن جزي)، الكتاب العربي، ط3، بيروت، لبنان، 1981.

- **المالقي (أحمد بن عبد النور، ت703هـ)**

144. رصف المباني في شرح حروف المعاني، تح، أحمد محمد خراط، مطبوعات مجمع اللغة العربية د ط، دمشق، د ت.

- **المبرد** (**أبو العباس محمد بن زيد، ت285هـ**)
145. المقتضب، تح، محمد عبد الخالق عظيمة، عالم الفكر، د ط، بيروت، د ت.
- **محمد بن أحمد جهلان**
146. فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني، دار صفحات للدراسات والنشر ط1، دمشق، 2008.
- **محمد الحبش**
147. القراءات المتواترة وأثرها في الرسم القرآني والأحكام الشرعية، دار الفكر، ط1، دمشق 1999.
- **محمد سالم محيسن**
148. المقتبس من اللهجات العربية والقرآنية، ط2، الإسكندرية، د ت.
- **محمد سمير البدري**
149. أثر القرآن والقراءات في النحو العربي، دار الكتب الثقافية، ط1، الكويت، د ت.
- **محمد محمد أبو موسى**
150. خصائص التراكيب، دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني، مكتبة وهبة، ط7، القاهرة، 2000.
151. البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري، وأثرها في الدراسات البلاغية، مكتبة وهبة، ط2، القاهرة 1988.
- **محمد محي الدين عبد الحميد**(ت 672هـ)
152. شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك ، دار الفكر، ط1، بيروت، 1974.
- **محمود حسن الجاسم**
153. تعدد الأوجه في التحليل النحوي، دار النمير للطباعة والنشر، ط1، دمشق، 2007.
- **المرادي** (**أبو محمد بدر الدين حسن بن قاسم، 749هـ**)
154. الجنى الداني في حروف المعاني، تح، فخر الدين قباوة و محمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية ط1، بيروت، 1992.
- **مرتضى (أحمد بن يحي)**
155. طبقات المعتزلة، تح، سوسنة ديفشلد، فلزر، سلسلة النشرات الإسلامية 21، جمعية المستشرقين الألمانية الناشر فرانز شتاينر فيسبادن، المطبعة الكاثوليكية، د ط، بيروت،1961.

- **المسعودي (أبو الحسن علي بن الحسن بن علي 346هـ)**

156. مروج الذهب ومعادن الجوهر، المكتبة العصرية، ط1، بيروت، 2005.

- **مسلم بن الحجاج(أبو الحسين، ت261هـ)**

157. صحيح مسلم بشرح النووي، المطبعة المصرية الأزهرية، ط1، 1929.

- **مصطفى شعبان عبد الحميد**

158. المناسبة في القرآن الكريم، دراسة لغوية أسلوبية للعلاقة بين اللفظ والسياق اللغوي، المكتب الجامعي الحديث، ط1، الإسكندرية، 2007.

- **مصطفى الصاوي الجويني**

159. منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه، منشورات دار المعارف، ط2، مصر 1986.

- **الملطي(أبو الحسن محمد بن أحمد، ت377هـ)**

160. التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تح، محمد زينهم محمد عزب، مكتبة مدبولي، ط1 القاهرة 1993.

- **منصور كافي**

161. علم القراءات، دار العلوم، د ط، عنابة، د ت.

- **ابن منظور (جمال الدين أبي الفضل الأنصاري، ت711هـ)**

162. لسان العرب، تح، عامر أحمد حيدر، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 2005.

- **النحاس (أبو جعفر بن إسماعيل، ت388هـ)**

163. إعراب القرآن، تح عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت،1421هـ.

- **نصر حامد أبو زيد**

164. الاتجاه العقلي في التفسير، المركز الثقافي العربي، ط5، الدار البيضاء، 2003.

165. إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، ط7، الدار البيضاء، المغرب 2005.

- **النوبختي (أبو محمد الحسن بن موسى، ت310هـ)**

166. فرق الشيعة، مطبعة الدولة، د ط، إسطنبول، د ت.

- **هاني الفرنواني**

167. في أصول إعراب القرآن، دار الوفاء، ط1، الإسكندرية، 2006.

- **الهمذاني (القاضي عبد الجبار بن أحمد، ت415هـ)**

168. شرح الأصول الخمسة، تح، عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط3، القاهرة، 1996.

- **هنريكوس (الأب لامتس اليسوعي)**

169. فرائد اللغة في الفروق، المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، د ط، 1989.

- **وولف.أ**

170. فلسفة المحدثين والمعاصرين، تر، أبو العُلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، سلسلة المعارف العامة، ط2، د ت.

- **ابن يعيش (أبو البقاء موفق الدين الموصلي، ت643هـ)**

171. شرح المفصل للزمخشري، تح، إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت د ت.

الرسائل الجامعية

172. خالد عبد القادر السعيد، أثر التوحيد والتنزيه في توجيه إعراب القرآن الكريم عند السنة والمعتزلة، إشراف إبراهيم السامرائي، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، 1984م.

173. محمود البازي، استراتيجيات التأويل، الكشاف للزمخشري نموذجا، رسالة ماجستير 1999-2000م.

الملخص:

يُعدّ الزمخشري أحد علماء التفسير والتأويل الذين حاولوا التفرّد في فَهْم آي النّظم المعجز، مُتسلحا بمبادئ الاعتزال، مُحاولا تطويع النّص لخدمة معتقده. فجاء كشافُه حافلا بالمباحث اللّغوية: المعجمية، والصرفية، والتركيبية، وهذه المباحث كانت موضوع دراستنا: « التأويل اللّغوي غفي بيئة المفسرين– الكشاف للزمخشري أنموذجا».

يتكون البحث من خمسة فصول تتصدرها مقدمة وتمهيد ، وتنتهي بخاتمة.

- التمهيد: عنوانه: الزمخشري وأصول الاعتزال.
- الفصل الأول: وموسوم بـ: اللفاظ والسياق القرآني.
- الفصل الثاني: وعنوانه: حروف المعاني ومواضعها.
- الفصل الثالث: وموسوم بـ: تشكيل التراكيب وخصائصها.
- الفصل الرابع: وعنوانه: تنوع الصور البيانية وتأثيراتها.
- الفصل الخامس: وموسوم بـ: التوجيه اللّغوي للقراءات القرآنية.

وغايتنا من وراء هذا البحث إبراز قيمة الزمخشري ومكانته بين علماء التأويل، ومدى غلبة النزعة الاعتزالية على منهجه، وهل حالفه التوفيق في ذلك من خلال مؤلفه:«تفسير الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، وعيون الأقاويل في وجوه التأويل».

Résumé:

AL-ZAMAKHSHARI est l'un d'entre les savants d'interprétation et d'assimilation ayant tenté d'être unique en matière de compréhension des versets du Saint Coran, en se pourvoyant des principes mutazilites et en essayant de moduler le texte sacre au service de sa doctrine; du coup, son investigation portait une plénitude de disciplines linguistiques, à savoir: lexicale, de conjugaison et syntaxique. Celles-ci faisant l'objet de notre étude:
« L'interprétation linguistique dans le milieu des exégèses - AL-ZAMAKHSHARI un investigateur model »

La recherche sera menée en cinq chapitres dont au premier plan ('introduction et le préambule, et en dernier plan, une conclusion.

- Le préambule; intitule par AL-ZAMAKHSHARI et les sources Moutazilites,
- Le premier chapitre intitule: les termes et le contexte Coraniques.
- Chapitre II est marque par: les prépositions significatives et leurs positions.
- Chapitre III intitule: la formation des structures et leurs caractéristiques.
- Chapitre IV est marque par: la diversité des figures de style et de leurs effets.
- Chapitre V: marqué uniquement par l'objet de lectures coraniques.

Notre objectif à la suite de cette recherche est de mettre en évidence la valeur de AL-ZAMAKHSHARI et sa place parmi les chercheurs, notamment les savants de l'interprétation, la prédominance de la tendance Mutazilite sur son approche, et s'il y ait judicieusement parvenu dans son ouvrage unique intitule: « interprétation des investigateurs des réalités de la mystique attachés à la révélation et aux aspects des rumeurs dans les façons de l'interprétation».

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

الفصل الثاني: حروف المعاني ومواضِعها

الفصل الثالث: تشكيل التراكيب وخصائصها

الفصل الرابع: تنوع الصور البيانية وخصائصها

الفصل الخامس: التوجيه اللغوي للقراءات القرآنية